Adolfo Sánchez Vázquez

Filosofía y circunstancias

PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

ANTHROPOS



FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIAS

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

96

*Esta edición ha contado
con la colaboración del Área de Cultura
de la Excma. Diputación de Málaga*

Adolfo Sánchez Vázquez

FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIAS





Filosofía y circunstancias / Adolfo Sánchez Vázquez. — Rubí (Barcelona) : Anthropos ; México : Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), 1997
426 p. — 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 96)

ISBN 84-7658-505-5

1. Filosofía - S. XX 2. Historia - Filosofía 3. Política y ética
4. Exilio y filosofía I. Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) (México) II. Título
III. Colección
130.2

Primera edición: 1997

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
En coedición con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.
ISBN: 84-7658-505-5
Depósito legal: B. 28.587-1997
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.). Rubí. Tel. y fax (93) 697 22 96
Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

A la memoria de Aurora,
asocio este libro que —como
todos los míos— tanto debe
a la paciencia, la comprensión,
el cariño y el aliento que
me brindó durante años y años

PRÓLOGO

En el presente volumen se recoge un conjunto de textos dispersos en publicaciones periódicas o en libros, hace ya tiempo agotados, lo que hace difícil —cuando no imposible— el acceso del lector interesado a ellos. También incluye algunos trabajos recientes, hasta ahora inéditos, como «La filosofía sin más ni menos», «El antihumanismo ontológico de Heidegger», «La filosofía al final del milenio», «Leopoldo Zea» (II) y «Alejandro Rossi». En el apartado final, «Procedencia de los textos», se hace referencia a la fecha y lugar en que fueron publicados o presentados como conferencia, ponencia o intervención en diversas reuniones —nacionales o internacionales—.

El título del libro FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIAS es el mismo del texto con que se abre la primera sección del volumen y, en cierto modo, sirve de denominador común a sus diversos trabajos. Ciertamente, éstos son textos de circunstancias ya sea porque apuntan a ellas, o porque ellas han inspirado, hasta cierto punto, su elaboración. A Javier Muguerza le estamos profundamente agradecidos por habernos autorizado a disponer de su lúcida, bella y generosa *Laudatio* para que sirviera de introducción al conjunto de textos aquí reunidos.

Los trabajos incluidos en el presente libro se agrupan en cinco secciones. La primera, «De la filosofía», comprende varios textos que tienen que ver con la naturaleza de la filosofía, los modos de

hacerla y usarla, las relaciones entre filosofía, ideología y sociedad, y con su historia propia. La segunda, «Filosofía y praxis», incluye dos textos en los que se pretende precisar, desde la posición filosófica asumida por el autor, o filosofía de la praxis, el punto de vista de la práctica en la filosofía, la peculiaridad de su práctica propia. En un tercer ensayo, y desde esta óptica, se expone el concepto de revolución filosófica y en qué consiste una verdadera revolución filosófica y, en consecuencia, los cambios radicales, revolucionarios, que se han producido en la filosofía de Kant a Marx; finalmente, en el último ensayo de esta sección, se hace un balance personal y general de la posición filosófica que asume el autor: la filosofía de la praxis. La tercera sección se ocupa de algunos temas relacionados con la finalidad y la causalidad, la estructura en la historia real y el conocimiento histórico, la identidad como mito y realidad. En la cuarta sección del libro, «De la filosofía de nuestro tiempo», se examinan algunos temas y problemas del quehacer filosófico en nuestra época: la filosofía contemporánea en México y, dentro de ella, la aportación de los filósofos españoles exiliados; el antihumanismo ontológico de Heidegger, las amenazas actuales a la razón, el debate modernidad-posmodernidad, y, por último, el autor ofrece su visión de la filosofía al final del milenio. La quinta y última sección, «De filósofos cercanos», se ocupa de ocho filósofos de lengua española: Joaquín Xirau, Manuel Sacristán, Carlos Pereyra, Leopoldo Zea, Eli de Gortari, Eduardo Nicol, Juliana González y Alejandro Rossi. No obstante, su diverso origen: español, mexicano, o tratándose de exiliados, hispano-mexicano, y pese a sus diferentes, y en ocasiones contrapuestas posiciones filosóficas —entre ellos y con respecto al autor—, se consideran cercanos a él no sólo por los años de convivencia profesional y humana que ha compartido con ellos, sino también porque en todos se da, como en el autor, de un modo u otro, expresa o implícitamente, una preocupación por hacer de la filosofía, sin menoscabo del rigor necesario, un saber vital.

Por último, se incluye a modo de epílogo nuestro texto reciente, «¿Qué significa filosofar?», con el que hemos tratado de hacer ver cómo, en nuestro caso, el filosofar se entreteje con la vida misma desde que, en ella y por ella, se pone al servicio de un proyecto de transformación de un mundo —como el actual— que por injusto no podemos ni debemos aceptar. Y esta preocupación vital con la que, no obstante la diversidad de temas, tiempos y circunstancias se relaciona el presente libro, constituye su hilo

conductor. No es casual, por ello, que esa preocupación se asome en los textos una y otra vez. Y que, dado el carácter no sistemático del libro, algunas ideas que responden más directamente a dicha preocupación, se reiteren a lo largo de él. Es algo inevitable tratándose de un conjunto de textos, escritos —insisto— en diversos momentos y en distintas circunstancias. Pero, no lamentamos esa reiteración si contribuye a esclarecer y reafirmar ideas que consideramos básicas.

Los textos dispersos que, articulados en este volumen, ponemos ahora a la consideración de nuestros posibles lectores —sobre todo españoles y mexicanos—, comprenden por lo que toca a su gestación y elaboración un eco del tiempo que se extiende entre fechas recientes y otras ya lejanas. No puede evitarse por ello, si es que el pensamiento no puede sustraerse al movimiento de la vida que lo inspira, que los textos acusen las huellas de las circunstancias en que nacieron. Por esta razón, en algunos puntos, exigirían ser revisados. Pero prefiero dejarlos como están, sin cambiar una coma y que muestren, en su estado originario, su capacidad o incapacidad para sobrevivir a sus circunstancias. Y aquilatar una u otra es tarea que corresponde al lector actual y no sólo al autor que les dio vida. Atento, pues, a la acogida que, en un sentido u otro, pueda dispensar el lector al presente libro, lo pongo desde este momento en sus manos.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

México D.F., junio de 1996

A MODO DE INTRODUCCIÓN

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ: FILÓSOFO ESPAÑOL EN MÉXICO, FILÓSOFO MEXICANO EN ESPAÑA*

Javier Muguerza

Para el Departamento de Filosofía Moral y Política —en cuyo nombre hablo— y para la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, a la que pertenezco, ha supuesto un gran honor la aceptación por parte del Prof. Adolfo Sánchez Vázquez de esta su investidura como doctor *honoris causa* por nuestra Universidad. No necesito añadir hasta qué punto me siento honrado yo mismo al haber sido designado por mi Departamento para pronunciar la *laudatio* de una figura intelectual como la suya, a la que tanto admiro y quiero, pues me unen a ella lazos de afecto tan estrechos como antiguos. Es ésta la segunda oportunidad en que me cabe en suerte oficiar de *laudator* en la casa —la primera lo fue con ocasión de la investidura del Prof. José Ferrater Mora— y no quisiera dejar de subrayar la circunstancia de que ambos doctorandos compartían, además de su condición de ilustres filósofos, la de miembros destacados de esa impresionante embajada de nuestro pensamiento en América que vino a constituir durante más de cinco décadas el exilio filosófico español tras la contienda civil, o incivil como Unamuno prefería con razón calificarla, de 1936-1939.

---

* El texto que sigue fue leído con ocasión de la investidura de Adolfo Sánchez Vázquez como doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en un acto académico celebrado en la sede madrileña de esta última el 28 de enero, festividad de santo Tomás de Aquino, de 1993.

Tal coincidencia da por lo pronto idea de nuestra voluntad de asumir y recuperar la herencia de aquel exilio, que supuso en su día una dolorosa mutilación de nuestra cultura en general y, desde luego, de nuestra cultura filosófica. Cierto es que los nexos entre la comunidad filosófica exiliada y la del interior de España nunca quedaron totalmente rotos, y a mí siempre me ha parecido de justicia recordar al respecto la muy temprana voz de José Luis Aranguren, mi maestro, que a comienzos de los años cincuenta ya insistía en la necesidad de que las dos comunidades recobraran su perdida unidad por encima o por debajo de sus posibles discrepancias políticas e ideológicas, puesto que por encima o por debajo de dichas discrepancias seguía latiendo en ambas la conciencia de un *logos* común, esto es, de una palabra susceptible —como diría Emilio Lledó— de convertirse en *diálogo* racional. Naturalmente, el llamamiento de Aranguren permaneció desatendido largo tiempo a nivel oficial, sin exceptuar en semejante desatención a la filosofía oficial de la postguerra española, monopolizada, según es bien sabido, por una anacrónica versión neoescolástica de la del Santo patrón cuya festividad conmemoramos hoy y a quien hay, ciertamente, que exculpar de los pecados de sus extemporáneos seguidores de aquella u otras épocas.

Mas, por fortuna, las heridas a que me he estado refiriendo cicatrizaron hace unos cuantos lustros y el exilio se halla definitivamente en trance de ocupar el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía —y en la vida espiritual— de un país reconciliado como el nuestro, si bien ello no debería alentar la desmemoria para con los terribles costes personales de cuantos padecieron las consecuencias, generalmente irreparables, del exilio. Pocos de entre ellos han sabido expresar tan bien el drama del exiliado —que nunca deja de serlo, ni en el espacio ni en el tiempo— como el propio Sánchez Vázquez, en ese bello texto que escribiera en 1977 bajo el título de «Fin del exilio y exilio sin fin» y del que no me resisto a citar los párrafos que siguen: «Larga es la tradición del exilio en los pueblos de lengua española...: Pero no siempre se alcanza a ver lo que el exilio representa en la vida de un hombre... El desterrado no tiene tierra. Está en vilo sin asentarse en ella. Cortadas sus raíces, no puede arraigarse; prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente. De ahí la idealización y la nostalgia de lo perdido... La idealización y la nostalgia, sin embargo, no se dan impunemente y cobran un pesado tributo, que pocos exiliados dejan de pagar: la ceguera para lo que les

rodea. Sus ojos ven y no ven; viendo esto, ven aquello. Y cuanto más avanza el tiempo, cuanto más permanece y dura el exilio, tanto más crece la contradicción entre el ansia de volver y la imposibilidad de saciarla... Mas, pese a todo, no se puede vivir un día y otro, un año y otro, y en ocasiones un decenio y otro, en vilo, en el aire, sin tierra, sin raíz ni centro. (Poco a poco) surgen nuevas raíces, raíces pequeñas y limitadas primero, que se van extendiendo después a lo largo de los hijos nacidos en el exilio, los nuevos amigos y compañeros, los nuevos amores, las penas y las alegrías recién estrenadas, los sueños más recientes y las nuevas esperanzas. Y, de este modo, el presente comienza a cobrar vida, mientras que el pasado se aleja y el futuro pierde un tanto su rostro imperioso. Pero esto, lejos de suavizar la contradicción que desgarra al exiliado, la acrece más y más. Antes sólo contaba lo perdido allá; ahora hay contar con lo que se tiene aquí. Dramática tabla de contabilidades... Hasta que un día —el día es relativo: puede significar unos años o varias décadas— el exilio se acerca a su fin; desaparecen o comienzan a desaparecer las condiciones que lo engendraron. Para muchos, en algunos casos para la mayoría, esto llega demasiado tarde. Pero para otros aún es tiempo de poner fin al exilio, porque objetivamente se puede volver. Y es entonces cuando la contradicción, el desgarramiento que ha marcado su vida años y años, llega a la exasperación... Se puede volver si se quiere. ¿Pero se puede querer? ¿Otro desgarrón? ¿Otra tierra? Porque aquélla será propiamente otra y no la que fue objeto de nostalgia... Y entonces el exiliado descubre, con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo en que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado en balde y que, tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado». Frente a la idea del «transterrado» de otro exiliado insigne, Sánchez Vázquez lo tiende a ver más bien como un «desterrado» o «aterrado», esto es, sin tierra, pero al final del texto apunta todavía a otra visión posible del exilio: «La contabilidad dramática que (el exiliado) se ve obligado a llevar... podrá llevarla como suma de pérdidas, de desilusiones y desesperanzas, pero también —¿por qué no?— como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas».

Comoquiera que sea que cada exiliado haya vivido su drama a título personal, es esa última suma de cantidades positivas la que arroja el saldo del exilio en tanto que aventura colectiva. Y, desde el punto de vista de la filosofía que se hace en nuestra lengua,

nada ha contribuido tanto como el exilio filosófico español a acercar entre sí a los filósofos de una y otra orilla del Atlántico. Gracias a la ejemplar labor de nuestros filósofos exiliados, en efecto, se abre en la actualidad ante nosotros la fascinante posibilidad de que la comunidad filosófica española, al fin reunida, se subsuma en una comunidad más amplia, la comunidad filosófica hispánica o iberoamericana.

El caso de Adolfo Sánchez Vázquez, que completó en México una formación apenas iniciada en España y ha sido luego allí maestro de numerosas generaciones de estudiantes de filosofía, ilustra bien esto que acabo de decir. El estallido de la guerra civil le sorprendió cuando comenzaba a cursar la carrera en la legendaria Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid de los años treinta, aquella Facultad que, con Ortega a la cabeza, contaba con profesores de la talla de García Morente, Zubiri o Gaos. Interrumpidos sus estudios, se alistó a los veinte años como combatiente en las filas republicanas y, al terminar la guerra, pasó a Francia, de donde pudo partir para México acogiéndose, como tantos y tantos españoles, a la generosa política de asilo del Presidente Lázaro Cárdenas. A diferencia de otros filósofos exiliados, como su maestro José Gaos, que arribaron a México, si no con su obra hecha, al menos plenamente formados, Sánchez Vázquez tuvo que recomenzar allí sus estudios de filosofía y no lo pudo hacer —por la necesidad de sobrevivir en condiciones nada fáciles— hasta finales de la década de los cuarenta, tras haber obtenido con anterioridad la maestría o licenciatura en Lengua y Literatura españolas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Quiere decirse con ello que su formación filosófica sería ya propiamente americana, ubicándole generacionalmente en compañía de los hijos de la vieja guardia del exilio (como Ramon Xirau, hijo del filósofo catalán Joaquim Xirau) o los discípulos mexicanos de aquellos primeros exiliados (como Fernando Salmerón o Alejandro Rossi que, al igual que Sánchez Vázquez, lo fueron de Gaos). En buena parte a causa de la influencia del importante contingente de filósofos incluidos en el exilio mexicano (a los ya citados Gaos o Xirau cabría añadir, entre otros, los nombres de Juan David García Bacca, Eugenio Imaz o Eduardo Nicol), el ambiente filosófico de México se había acabado pareciendo al de la España que Sánchez Vázquez dejó atrás. Por ejemplo, los pensadores más estudiados en su nueva Universidad venían a ser los mismos que se estudiaban en las Universidades de Madrid y Barcelona de la anteguerra (a saber, Husserl,

Scheler, Heidegger y, por supuesto, Ortega, que había contribuido más que nadie a darlos a conocer a todos ellos entre nosotros). Sin embargo, el talante liberal de aquel profesorado, bien distinto del de las Universidades españolas del momento, permitió pronto la penetración de otras corrientes filosóficas en coexistencia —lo que en filosofía quiere decir, y es saludable que así sea, en competición dialéctica— con el pensamiento de inspiración fenomenológica predominante. Así ocurrió, pongamos por caso, con la filosofía analítica, que Sánchez Vázquez llegó a conocer a fondo pero de la que nunca fue un adepto. Y así ocurriría también con el marxismo, al que Sánchez Vázquez había prestado una adhesión juvenil que se sentía ahora comprometido a repensar filosóficamente. Hay que decir que supo hacerlo desde una mente abierta, cuya apertura ni siquiera retrocedió, llegado el caso, ante la heterodoxia, que no es sino el tributo que la libre opinión ha de pagar para no verse emasculada por la ortodoxia de turno.

Adolfo Sánchez Vázquez se tomó siempre muy en serio el lema venerable que el joven Marx gustaba de hacer suyo —*De omnibus dubitandum*, «hay que dudar de todo»—, un lema que tendría que permitir al pensamiento crítico marxista constituirse en pensamiento eminentemente autocrítico, haciendo de este modo bueno el dicho de que la crítica bien entendida, como se dice de la caridad bien entendida, ha de empezar por uno mismo. Algo, a decir verdad, frecuentemente olvidado por el marxismo posterior a Marx, pues escolásticas, por desgracia, las ha habido de todos los pelajes y no tan sólo la tomista de que hablábamos al comienzo. De aquella concepción abierta y autocrítica del marxismo es una muestra ya, aun si todavía insuficiente para su autor, la tesis de licenciatura *Conciencia y realidad de la obra de arte* (1955) —donde se esbozan las que luego serían sonadas críticas de Sánchez Vázquez a la estética del llamado «realismo socialista»— y, sobre todo, su tesis doctoral, *Sobre la praxis* (1966), embrión del libro ulterior *Filosofía de la praxis*, que le reportaría reconocimiento internacional a través de diversas traducciones (es el libro más representativo, y no sólo el más difundido, de Sánchez Vázquez), pero significó, antes que nada, una decisiva contribución a la renovación de la filosofía marxista en lengua española, comenzando por la América hispana: la lectura de aquella tesis ante un tribunal formado por dos profesores del exilio español (los profesores José Gaos y Wenceslao Roces) y tres profesores mexicanos (los profesores Luis Villoro, Eli de Gortari y Ricardo Guerra) representó un

hito en los anales de la Universidad Nacional Autónoma y yo mismo he oído recordarla, al cabo de los años, como la de más larga duración y más encarnizada discusión que tuvo lugar en ella (en la España de aquellas fechas, resulta ocioso apostillarlo, ni tan siquiera habría podido ser presentada a trámite). En tanto que marxista consecuente, para quien la teoría y la praxis son en última instancia inextricables, la actitud antidogmática adoptada por Sánchez Vázquez en el plano teórico tenía naturalmente su contrapartida en el plano de las tomas de posición políticas. No hay que olvidar que en el famoso XX Congreso del Partido Comunista de la entonces Unión Soviética, en 1956, habían salido a la luz pública los crímenes del estalinismo y que los años siguientes fueron poniendo progresivamente en evidencia la miseria del *socialismo real*, que Sánchez Vázquez fue un adelantado en denunciar como bastante más «real» que «socialista»; pero la constatación de esos hechos no le hizo, ni tenía por qué hacerle, desmayar en la denuncia del *capitalismo real*, contra el que a lo largo de las décadas de los cincuenta y los sesenta se desencadenaban una serie de revueltas, desde la revuelta anticolonista en varias partes del mundo —incluida, claro está, Latinoamérica— hasta la revuelta estudiantil americana y europea que culminaría en el 68 y tuvo en México el trágico trasunto de la masacre de la Plaza de Tlatelolco.

Sin perder en ningún momento de vista a España, Adolfo Sánchez Vázquez vivió todos esos acontecimientos, ilusionantes o funestos, desde su inmersión en la realidad de la América Latina. Y, como confirmación de la antes aludida simbiosis de teoría y praxis, su marxismo teórico se instalaría asimismo en una óptica acusadamente latinoamericana. Cuando, por mencionar un botón de muestra, trata en sus escritos de aducir un ejemplo de lo que sería para él una recepción creativa del marxismo, el ejemplo aducido es el del peruano Mariátegui; cuando ha de echar mano de alguna ilustración acerca de qué entiende por potencialidades revolucionarias del marxismo, las ilustraciones que cita son las revoluciones, exitosas o fracasadas, de los pueblos hispánicos; e incluso su lectura o relectura de los clásicos está hecha con frecuencia desde aquella circunstancia, como cuando rastrea la huella de Rousseau en el independentismo mexicano o se pregunta por qué Marx entendió tan mal a la América de raíz indígena, arrojándola desdeñosamente al cajón de sastre hegeliano de los «pueblos sin historia», de todo lo cual es exponente su brillante ensayo *Rousseau en México* (1970), así como diversos otros textos que delatan una

preocupación americanista de la que se hace eco el sociólogo Pablo González Casanova en su contribución al volumen de homenaje que, bajo el título de *Praxis y filosofía*, se le dedicó en 1985 con motivo de su septuagésimo cumpleaños. Pienso que los marxistas españoles, si es que aún quedan, y también quienes no lo somos, podrían, podríamos, extraer un gran provecho de esa sensibilidad americana de Sánchez Vázquez. Y no es de extrañar, aunque sí de celebrar, que en el anterior volumen colectivo apareciera un grupo de filósofos españoles (en el que me encontraba en compañía de Manuel Sacristán o Xavier Rubert de Ventós) entremezclado con sus discípulos mexicanos (como, para citar tan sólo a los editores del volumen, Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano), amén de los maestros ya mentados Villoro o Roces y una nutrida colección de pensadores marxistas (por descontado, disidentes) de diferentes nacionalidades, entre los que figuraban algunos tan significados como István Mészáros, Gajo Petrovic o Michael Löwy. Un volumen colectivo de homenaje, éste que estoy trayendo a colación, cuya composición ayudaría no poco a delinear el perfil hispano-americano-universal del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez.

Centrándonos a continuación, aun cuando sea brevísimamente, en este último, la obra filosófica de Sánchez Vázquez se deja articular en torno a dos grandes líneas maestras: la reflexión en el ámbito de la estética, por un lado; y la reflexión en el ámbito de la filosofía política, por el otro. Al primero de dichos ámbitos pertenecen, entre otros, los libros *Las ideas estéticas de Marx* (1965), los *Ensayos sobre arte y marxismo* (1983) y *sobre arte y revolución* (1985) o su recentísima *Invitación a la estética* (1992), además de su bien conocida antología en dos volúmenes *Estética y marxismo* (1970), en cuya Introducción, lo mismo que en el resto de los textos enumerados, se defiende apasionadamente la autonomía de la creación artística tanto frente a la mercantilización de la obra de arte cuanto frente a la supeditación del artista a cualquier normativismo estético dictado por razones ideológicas. En el ámbito de la filosofía política se inscriben, de nuevo entre otros, libros como *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975), cuyo título, que invierte otro celebérrimo debido a Engels, lo dice todo; *Ciencia y revolución* (1978), que encierra una crítica, sumamente actual en su momento, al marxismo teoreticista de Althusser; *Filosofía y economía en el joven Marx* (1982), una reivindicación del carácter filosófico de la obra de Marx al hilo de sus *Manuscritos*

de 1844; *Sobre filosofía y marxismo*, colección de trabajos aparecida en 1983, y la serie de *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología* (1983), *sobre historia y política* (1985) o *sobre política y filosofía* (1987). Pero el gozne sobre el que giran ambas líneas de reflexión —la estética y la filosófico-política—, o el pilar en el que descansa la totalidad de las obras que acabamos de registrar, es la ya familiar para nosotros *Filosofía de la praxis* de 1967, objeto de revisión en la edición de 1980 y la única a la que, dada la limitación de mi tiempo, voy a referirme en dos palabras, tratando de poner de relieve la médula ética de la misma y en general del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, quien por cierto publicó en 1969 un divulgado manual de *Etica*, objeto de diversas reediciones.

La denominación del marxismo como una «filosofía de la praxis» tuvo, según es bien sabido, un origen azaroso. Sin duda con buena fortuna, Gramsci lo llamó así para que sus escritos pudieran eludir la censura de la cárcel en la que el régimen fascista de Mussolini le mantuvo encerrado una docena de años y en la que finalmente murió. Pero antes y después de Gramsci, y con independencia de su concepción del marxismo, toda una pléyade de pensadores marxistas de este siglo —que congrega, digámoslo de pasada, lo mejor del marxismo filosófico de todos los tiempos— se dejaría agrupar bajo ese rótulo de *filósofos de la praxis*: el primer Luckács, Korsch, Bloch, incluso un cierto Sartre y algunos representantes de las Escuelas de Francfort o Budapest, más los filósofos que, así Marcovic, fundaron en su día la revista *Praxis*, editada con posterioridad en el mundo anglosajón como *Praxis International* tras de su prohibición en la antigua Yugoeslavia. Como pensador, Sánchez Vázquez se integra en ese *phylum*. Pero, por lo que atañe a su libro, reconoce de entrada con lucidez que lo que da en llamar «filosofía de la *praxis*» merecería en rigor el nombre de «filosofía de la *poiesis*». Para Sánchez Vázquez —que, entre paréntesis, se dedicó de joven a la poesía antes que a la filosofía merced al estímulo de los poetas de su Málaga natal, como Emilio Prados por ejemplo— la *praxis* no se reduce a la acción que, como la acción moral, tenía según Aristóteles un fin en sí misma, sino que es entendida, al menos en principio, como una *acción productiva* y, por ende, poiética en sentido aristotélico. Y es así como Sánchez Vázquez puede hablar en su obra de una fundamental continuidad entre distintos órdenes de praxis o acciones productivas, como el trabajo creativamente concebido, la creación artística o la creatividad de la praxis propiamente política, esto es, aquella acti-

vidad que se endereza —de acuerdo con la undécima *Tesis sobre Feuerbach* de Marx— a la transformación de la realidad social. Esa capacidad transformadora, y hasta *demiúrgica*, fue el don robado a la divinidad por Prometeo, a quien por algo Marx hubo de reservar un lugar preeminente en su santoral particular. Y no es tampoco sorprendente que el pensamiento filosófico de determinados cultivadores de la filosofía de la praxis haya podido alguna vez ser caracterizado como un *marxismo prometeico*. Ahora bien, semejante prometeísmo se ha visto asociado en ocasiones a una indeseable filosofía escatológica de la historia —a la que, dicho sea en su honor, Sánchez Vázquez nunca ha rendido pleitesía—, *filosofía escatológica de la historia* que toma en préstamo de Hegel el socorrido tema del «fin de la historia», tema que en Marx, que al fin y al cabo no era Fukuyama, se nos presenta como el del verdadero «comienzo de la historia» tras la cancelación revolucionaria de la prehistoria, o sea, tras la consumación de la Revolución total a la que en dicha tradición se bautizó, esta vez con pésima fortuna, «la realización de la filosofía». En las versiones más declaradamente metafísicas, y hasta teológicas, del marxismo prometeico, el papel de Prometeo ha podido ser comparado al de la Serpiente de la Biblia, viniéndose a cifrar en la promesa supuestamente «humanista» del «seréis como Dios», *eritis sicut Deus*: una promesa destinada a alimentar la esperanza de que la historia, concebida como una antropoteogonía, sirva al hombre de escenario para su plena autorrealización, que es en lo que, en resumidas cuentas, habría de consistir la realización de la filosofía. El fracaso de ese grandioso proyecto de realización de la filosofía, que el marxismo —o un cierto marxismo, para ser más exactos— se consideró antaño llamado a acometer, lo ha compendiado un antiguo marxista, el filósofo polaco Leszek Kolakowski, en una frase que para algunos es aún piedra de escándalo: «Prometeo despertóse de su sueño de poder tan ignominiosamente como Gregor Samsa lo hizo en el relato de Kafka *La metamorfosis*», a saber, convertido en mísero escarabajo. Si digo que la frase sólo escandaliza ya a algunos, es porque soy consciente de que el grueso de los otrora adherentes al proyecto han trocado hoy en día sus pasados ardores revolucionarios por sentimientos moderamente reformistas, cuando no inmoderadamente conformistas. Pero no entiendo bien por qué el abandono de un proyecto con toda probabilidad descabellado les tendría, y nos tendría, que arrojar en los brazos del «todo vale» o en los del menos cínico, pero no menos resignado,

«nada vale» la pena en lo tocante a la transformación del mundo en que vivimos.

Los hombres harán bien perseverando en el intento de «transformar el mundo» cuando el mundo es un mundo, como el nuestro, vivido como injusto, y sería de desear que los fracasos no les quiten las ganas de seguirlo intentando una vez y otra. Quizás en estos tiempos se sepa que eso tiene poco que ver con la realización de ninguna filosofía, y la comprobación de que así es nos debería servir a los filósofos como oportuna cura de modestia, mas no tendría que condenarnos a la cesantía. Tal y como un Adolfo Sánchez Vázquez teoriza la filosofía, y la practica, la filosofía podría continuar suministrando las armas de la crítica precisas para llevar a cabo aquella tarea. Como podría continuar estimulando la esperanza en un mundo mejor o más justo que el que nos haya tocado en suerte vivir en nuestros días. Pero esa esperanza, se me ocurre, no sería ya esperanza «prometeica», sino, para expresarlo de algún modo, «epimeteica».

Epimeteo, como se sabe, era el hermano desvalido de Prometeo, pero no amaba menos que éste a la humanidad. De hecho, según cuenta una mitología ligeramente misógina, la amó tanto que se entregó a la humana, demasiado humana, seducción de la belleza, aceptando ese regalo envenenado de los dioses que fue Pandora, la primera mujer, cuya curiosidad la llevó a abrir la caja de su nombre que guardaba los bienes y los males de este mundo. Los primeros, los bienes, volaron a los cielos y los segundos, los males, se esparcieron aquí abajo, hasta que Epimeteo, asustado, acertó a reaccionar siquiera tardíamente y consiguió cerrar la tapadera de la caja... en la que no quedaba más que la *esperanza*. No la esperanza en la definitiva instauración del bien y la justicia o en la erradicación definitiva del mal y la injusticia, que eso sería la prometeica realización de la filosofía. Sino la esperanza más humilde de que siempre nos será dado luchar en pro de lo que creamos bueno y justo o, cuando menos, en contra de lo que creamos malo e injusto, pero a sabiendas de que lo más probable es que esa lucha no tenga nunca fin y que nada ni nadie, ni por supuesto la filosofía ni los filósofos, nos puedan asegurar que la vayamos a ganar.

En mi opinión, el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez ha sido siempre bastante más *epimeteico* que prometeico. Y eso permite desvelar la entraña *ética* de su «filosofía de la praxis», haciendo de ella una auténtica filosofía de la *praxis* y no, o no sólo, de la

poiesis. Pues esa forma de praxis que es la *acción moral*, a diferencia en esto de la acción productiva, nunca se mide por el éxito y no tiene tampoco, en consecuencia, por qué arredrarse ante el fracaso, aunque obviamente esté obligada a tomar nota de los fracasos y a evitar que los errores que los originaron se repitan.

El marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez, que se deja encuadrar dentro de lo que entre nosotros ha llamado Aranguren «el marxismo como moral», es a la postre fiel, por encima de toda otra fidelidad, a lo que el propio Marx denominó su *imperativo categórico* —no menos categórico que el de Kant—, el imperativo, a saber, de «derrocar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y convertido en algo despreciable». Y es ese imperativo, en cuyo cumplimiento se ha forjado su personalidad de luchador infatigable, el que preside como de costumbre los afanes teóricos y prácticos de Adolfo Sánchez Vázquez, según lo testimonian estas palabras con que concluye su *postscriptum* a la autobiografía filosófica recogida en el número monográfico que le dedicó hace unos años la revista *Anthropos* (número 52, 1985): «Muchas verdades se han venido a tierra, ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, hoy estoy más convencido que nunca de que nuestros ideales —vinculados con esas verdades y con esos objetivos y esperanzas— siguen siendo una alternativa necesaria, deseable y posible... para quienes luchan por transformar un mundo en el que se genera, hoy como ayer, no sólo la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad. Y aunque en el camino para transformar ese mundo presente hay retrocesos, obstáculos y sufrimientos que en nuestros años juveniles no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese *otro mundo* que, desde nuestra juventud, hemos anhelado».

Al proponer al Profesor Adolfo Sánchez Vázquez para este doctorado *honoris causa*, no sólo hemos querido honrarnos honrando a un gran maestro, sino que —como se desprende del texto que les acabo de leer— lo que hemos hecho es, ante todo, honrar a un hombre honrado.

I

DE LA FILOSOFÍA

FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIAS

La altísima investidura «Doctor *Honoris Causa*» con que hoy me honra la Universidad de Cádiz me lleva a repasar mis nexos con esta tierra natal mía en la que la Universidad que me otorga tal distinción tiene su asiento. Es decir, me lleva a detenerme en mi condición de gaditano. Cierto es que el Doctorado *Honoris Causa* se me concede por una obra intelectual, universitaria que, a juicio generoso del Claustro de la Universidad de Cádiz, se ha hecho acreedora a dicho reconocimiento. Sin embargo, antes de hacer algunas observaciones con este motivo, no puedo dejar de referirme aunque sea en breves palabras a mis vínculos con Cádiz a través del tiempo.

Vicisitudes de una vida

Debo empezar por señalar que las vicisitudes azarosas de mi vida no me han permitido que esos vínculos fueran extensos y frecuentes; por el contrario, han sido reducidos y esporádicos. En verdad, mi vida —ya larga— se ha desarrollado casi en sus dos tercios fuera de mi patria como exiliado y en el tercio restante, que es el primero de ella, Cádiz ocupa una franja estrecha en comparación con la más ancha de Málaga. No obstante, Cádiz está presente en mis recuerdos que si bien son pocos no dejan de ser

intensos. Antes de registrarlos diré que mi vinculación con Cádiz no sólo es geográfica sino que también se da por mi ascendencia, ya que mi madre nació en esta provincia, en San Roque. Cádiz se abre paso en los recuerdos que guardo de mi primera infancia en Algeciras y de mis primeros encuentros con la naturaleza y con las viejas civilizaciones romana y árabe en la costa gaditana, en Bolonia y Tarifa. Hasta los quince años, apenas instaurada la República, no vuelvo a mi ciudad natal, Algeciras, cosa que hago desde una Málaga que hierve en protestas, luchas y esperanzas de su clase obrera y su juventud. Esta vuelta mía a Algeciras, por unas semanas, el mismo año en que se proclama la República, fue decisiva en mi balbuciente formación ideológica. Allí un tío mío, Alfredo Vázquez, más rebelde que revolucionario, puso en mis manos en extraña mezcolanza algunos textos marxistas y anarquistas cuya lectura sembró en mí una simiente que no habría de esperar mucho para fructificar. A Cádiz, la capital, vuelvo dos años después, en 1933, a la Facultad de Medicina que ocupaba con su edificio antiguo el lugar en que nos encontramos en este momento. Había ido yo a la Facultad para explorar las posibilidades de estudiar la carrera de Medicina desde Málaga, lo que, naturalmente. no pudo ser. De este viaje que hice por mar desde el puerto de Málaga, en una pequeña nave italiana, guardo un recuerdo imborrable: la visión deslumbrante de la «Tacita de plata» al acercarnos a ella desde alta mar. Finalmente, terminada la guerra, salimos de un puerto francés del Mediterráneo rumbo al exilio en México. Cádiz fue la última tierra española que vieron mis ojos, tierra de España que no volvería a ver y pisar hasta 33 años después. Los momentos en que los españoles, ya arrancados de la patria, nos agolpamos en un costado del barco, el *Sinaia*, para fijar con una profunda y contenida emoción nuestra mirada en la costa gaditana que se iba desvaneciendo ante nuestros ojos, fueron inolvidables. Y nuestra emoción subió de punto, y ya no pudo ser contenida, cuando un viejo periodista republicano, don Antonio Zozaya, pronunció unas palabras que significaban un adiós incierto, y para muchos definitivo, a España. Al desembarcar en México por el puerto de Veracruz, en medio de la alegría por la cálida recepción que los veracruzanos nos tributaban, de nuevo volvió a nuestra mente la imagen de Cádiz, cuando el poeta y amigo entrañable Juan Rejano dijo que Veracruz venía a ser como el Cádiz del siglo pasado. Aún me quedaba un último y doloroso nexo con Cádiz, ya tan inmensamente lejano. La Guerra Civil había terminado y ape-

nas comenzaba nuestro largo exilio. Fue entonces cuando supe por mi hermana Ángela, a través del lenguaje casi cifrado que se imponía en las cartas para burlar la censura, que mi padre estaba recluido en el presidio militar de Santa Catalina, donde habría de permanecer algunos años después de haber sido condenado a muerte e indultado. Mis pensamientos, mis recuerdos y sentimientos volaron una y otra vez durante esos años desde México a la tierra gaditana. Pero mi padre no era, en definitiva, sino la expresión más allegada a mí del trato injusto, implacable y humillante que durante largo tiempo se dio a tantos y tantos españoles. Finalmente, 35 años después, tras 40 años de ausencia, tuve la dicha de pisar nuevamente tierra gaditana y el honor de ser recibido en Algeciras por un alcalde elegido democráticamente por primera vez después de la larga noche de la dictadura franquista.

Pocas son, pues, aunque intensas, las experiencias de mi vida que puedo asociar directamente a la provincia en que nací. El que la Universidad de Cádiz haya decidido honrar con la alta distinción del Doctorado *Honoris Causa* a este gaditano tan distante en el tiempo y el espacio, no hace sino elevar aún más mi deuda de gratitud con ella.

Unas gotas de fenomenología del reconocimiento

Y ahora quisiera referirme expresamente a este reconocimiento que hoy se hace de mi obra en la doble vertiente —docencia e investigación— en que se ha desarrollado. Pero, como filósofo que soy o pretendo ser, creo que no debo limitarme a reiterar mi agradecimiento, que desde luego es muy profundo, al Claustro de la Universidad por el grado que me ha conferido y al que añado mi gratitud al profesor doctor Mariano Peñalver por su generoso elogio. Intentaré por ello tratar de captar el sentido, más allá de su contenido personal, de semejante reconocimiento, vertiendo primero algunas gotas de lo que pudiéramos llamar en nuestro lenguaje de filósofos una fenomenología del reconocimiento.

Como ya puso de manifiesto el viejo Hegel en un famoso capítulo de su *Fenomenología del Espíritu*, la voluntad de reconocimiento es parte integrante de la condición humana. El hombre para ser propiamente tal necesita ser reconocido. Y la lucha por obtener ese reconocimiento atraviesa, a juicio suyo, toda su historia. Pero, independientemente de las modalidades que le atribuye

Hegel como peldaño necesario en el progreso de la historia humana hacia la libertad, es indudable que la sed de reconocimiento está siempre en la garganta del que se expresa u objetiva en su obra. El científico, el pintor, el obrero, el poeta, el médico, el profesor o el ingeniero llevan a cabo su obra no *para sí* sino *para otro*, del que se espera ser reconocido, aunque lo que efectivamente se le llegue a reconocer esté por encima o por debajo de lo esperado. Y si el reconocimiento tiene que ver con el producto de una actividad que es signo de la vida misma, bueno es que sea en vida y no tardíamente con la muerte, cuando una obra total sea reconocida. La nómina de quienes no alcanzaron ese reconocimiento en vida es, lamentablemente, demasiado larga. Baste recordar en el campo de la creación artística a un Van Gogh que jamás pudo vender un solo cuadro; a un poeta como Gustavo Adolfo Bécquer que nunca logró ver recogidos y publicados sus poemas en un volumen; a un Kafka que murió ignorado sin que nadie sospechara la profunda impresión que sus novelas dejarían en la posteridad; a filósofos como Kierkegaard, Feuerbach o Gramsci, que mueren calladamente entre la indiferencia de la sociedad de su tiempo. La lista sería interminable, aunque el tiempo acaba por poner a cada quien en su lugar, como ha puesto a todos los que acabo de nombrar. De la misma manera que ha puesto también en su lugar a aquellos que en vida, por una u otra razón, pero siempre por razones ajenas a sus méritos propios, fueron ensalzados desmesuradamente por sus contemporáneos. Baste recordar en la literatura española para no ir más lejos el caso de don José de Echegaray, Ministro de Obras Públicas y dramaturgo, a quien en su tiempo se llegó a comparar nada menos que con Shakespeare. Podemos recordar también el caso de un compositor como Salieri que, en contraste con la indiferencia cortesana por Mozart, monopolizaba en la sociedad de su época el más alto reconocimiento. Ciertamente, no siempre sucede así aunque el riesgo del equívoco existe. Sin embargo, no por ello los contemporáneos deben dejar de correrlo y reconocer, con el margen que queda siempre a la incertidumbre, una obra en vida. Así se ha hecho en nuestra época en los casos de un Juan Rulfo o un Gabriel García Márquez en la novela; de un Octavio Paz, un Pablo Neruda o un Rafael Alberti en la poesía; de un Picasso o un Orozco en la pintura; de un Stravinsky o un De Falla en la música, de un Einstein o un Severo Ochoa en la ciencia; de un Sartre, un Popper o un Habermas en la filosofía, etcétera. Una sociedad que no se arriesga a reconocer los más altos

valores en quienes los realizan o que les regatea o niega su reconocimiento por estrechas razones ideológicas, es una sociedad que se priva a sí misma de reconocer su propia capacidad creadora en los hombres que la encarnan.

El filósofo y sus circunstancias

Hechas estas consideraciones previas y dejando para otros y sobre todo para el futuro, el juicio definitivo sobre los méritos que se atribuyen a mi obra, quisiera agregar algunas observaciones con el fin de situar el reconocimiento de la labor concreta de este individuo concreto que soy yo. Pero antes cabe recordar —sin entrar ahora en el espinoso problema filosófico de la identidad personal— que el «yo» nunca existe como un ente absoluto, cerrado o autosuficiente al margen (para seguir con una terminología fichteana) del «no-yo». Lo que existe efectivamente es el individuo como haz de todo un conjunto variado y variable de circunstancias diversas que, por lo pronto, podemos dividir —en mi caso— en académicas y extraacadémicas, teóricas y prácticas. Podríamos hacer nuestra por ello una sentencia de quien me siento tan lejano filosófica y vitalmente: Ortega y Gasset. Me refiero a su famoso aforismo «Yo soy yo y mi circunstancia». Pero apenas lo hemos enunciado, sentimos el impulso de corregirlo, ya que caemos en la cuenta de que en él la conjunción «y» pone a los dos términos enunciados —«yo» y «mi circunstancia»— en una relación de exterioridad como si existieran o pudieran existir independientemente el uno del otro. Pero esto no es posible, pues el «yo» sólo es tal o existe por sus circunstancias, como producto de ellas. Y a su vez, las circunstancias no sólo producen el «yo» sino que en cierto modo son producidas por él. Es lo que Marx decía claramente en un lenguaje por supuesto no fichteano ni orteguiano en su *Tesis* (III) *sobre Feuerbach*: que el hombre produce las circunstancias (tesis que niega todo objetivismo o determinismo mecánico en el comportamiento humano), y que a la vez es producido por ellas (negación asimismo de todo voluntarismo o subjetivismo). La afirmación de que «yo soy yo y mi circunstancia» agrega a un «yo» existente lo que estaría fuera de él, pero ¿qué yo sería ése que podría existir *sin* o *antes de* las circunstancias? Ahora bien, el «yo» sólo existe *en* y *por* ellas, aunque con la capacidad de influir en las circunstancias. En concordancia con esto, Marx afirma también

en su *Tesis* (VI) *sobre Feuerbach* que el hombre es el conjunto de relaciones sociales, o sea, que no existe el individuo absoluto, aislado, sino el individuo como ser social.

Con esta idea de la relación individuo-sociedad, o por última vez, del «yo» y las «circunstancias», levantemos el telón de fondo sobre el que se proyecta la obra que ahora y aquí es objeto de reconocimiento. Se trata de la obra de un individuo concreto —yo— que no puede ser desligada de las circunstancias en que se produjo y sobre las cuales —en mayor o menor grado— ha influido. Esto me obliga a destacar algunas de las vicisitudes que, de un modo u otro, han contribuido a mi formación filosófica y a través de ellas a la producción de mi obra. En este tejido de circunstancias se entrelazan las de la vida teórica y las de la vida social, o en términos clásicos: política. Así, en la España candente anterior a la Guerra Civil, registro mi paso por la Universidad Central de Madrid, por su Facultad de Filosofía bajo el magisterio y la hegemonía de Ortega, y registro asimismo —dentro y fuera de ella— mi militancia política revolucionaria en la organización juvenil comunista de la que era entonces uno de sus más destacados dirigentes nuestro amigo, aquí presente, Fernando Claudín. Durante la Guerra Civil, está mi actividad teórico-política en el Madrid sitiado al frente del periódico *Ahora*, órgano de las JSU y mi incorporación a dos unidades militares de choque del Ejército Popular: la legendaria 11 División y el V Cuerpo de Ejército. Terminada la guerra, ya en el exilio, una circunstancia decisiva en mi vida, junto a la relación fecunda y cordial con los jóvenes intelectuales mexicanos de entonces —Octavio Paz, José Revueltas, Efraín Huerta, José Alvarado— es mi incorporación a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, primero como estudiante y después como profesor, la que me permite llevar a cabo la labor de investigación que he realizado. De los dos primeros decenios del exilio data también una intensa actividad política, movida por el ansia de recuperación de la España que perdimos, a la vez que una vinculación cada vez más estrecha hasta hoy con el pueblo mexicano cuyas privaciones, sufrimientos y esperanzas compartíamos.

Cada una de estas circunstancias académicas y extraacadémicas ha influido en mi obra, unas veces al hacerla posible y otras al hacer de lo posible una realidad. Ciertamente el marxismo que inspira a toda ella debe mucho —en sus luces y sus sombras— a las circunstancias reales de la España anterior a la Guerra Civil y

de la España martirizada por esta guerra. Sin ellas, no habría adoptado ese enfoque ideológico desde el cual desarrollaría más tarde, en los dos últimos decenios del exilio, mi obra. Pero, a su vez, es en las condiciones de este exilio, en la noble y generosa hospitalidad de los gobiernos y del pueblo mexicanos y en mi integración —gracias a ella— en la vida real de México y, especialmente, en la vida universitaria con mi incorporación a la Universidad Nacional Autónoma de México y esporádicamente a las universidades de Michoacán, Guadalajara y Nuevo León, donde debe buscarse que las posibilidades teóricas y vitales que se me ofrecían cristalizaran en mi obra docente y de investigación. Es también a lo largo de esta carrera universitaria en México, que he ido convenciéndome de que el empeño legítimo por alcanzar un alto nivel académico —razón de ser de toda universidad— puede convertirse en elitismo, si no se toma en cuenta que la universidad como institución no es una isla y no puede ser separada —en nombre de la excelencia académica— de la sociedad de la que forma parte. Es asimismo en las condiciones de una guerra civil que forzosamente tenía que truncar mi carrera académica, donde pude ver con toda claridad que hay situaciones vitales en las que la defensa de valores supremos —la justicia, la dignidad, la soberanía nacional y popular— nos obliga a poner entre paréntesis otros valores que mucho apreciamos: no sólo los académicos sino incluso el de la vida misma. Todo este entramado de circunstancias que viví antes y durante la Guerra Civil en España y, con el exilio, en México, me hicieron ver hasta qué punto se imbrican universidad y sociedad, superación académica y lucha social, así como saber, moral y político. El exilio me hizo ver también que el desgarrón de la patria que sufre el desterrado es tan profundo que no puede convertirlo sin más, con un simple trasplante de tierra, en un «transterrado». Ahora bien, al compartir las esperanzas y los sufrimientos del pueblo que le acoge, gana una nueva tierra y, con ella, una nueva patria.

Refiriéndome ahora a mi obra filosófica, debo señalar que, mucho antes de iniciarla, llegué a México con cierta concepción del hombre, de la sociedad y de la historia así como del compromiso moral y político. Esa concepción, que ya traigo de España a mis 23 años, era el marxismo. Pero es en México donde éste se afina, se depura y afirma con mi actividad teórica y práctica. Ciertamente, en la universidad mexicana a la que me incorporo, mediada la década de los cincuenta, el marxismo —como sucedía,

aunque por otras razones, en la universidad española— era ajeno a ella. A que el marxismo entrara ahí en la UNAM creo —modestamente— haber contribuido poniendo mi granito de arena. Pero lo hice llevando a sus aulas, publicaciones y mesas redondas, no el marxismo acartonado y acrítico que dominaba en la izquierda mexicana —como dominaba, en general, en Europa y, por supuesto, en los llamados países socialistas—, sino un marxismo más cercano por su filón crítico a Marx y más atento también a la realidad que no se deja encasillar en esquemas y menos en dogmas.

Una vez más: sin las circunstancias de diverso tipo, personales y sociales, mi evolución filosófica en esa dirección habría sido imposible. Ahora bien, aunque la filosofía que se profesa no pueda separarse de la vida real, del conjunto de circunstancias vividas personalmente, ¿podría afirmarse como afirman Nietzsche y Wittgenstein que toda filosofía es una autobiografía o, como decía mi maestro Gaos, «confesión personal»? No; la obra es irreductible a la existencia individual de su creador, incluso en la poesía lírica, pues la subjetividad no es absoluta. Menos reductible aún es la filosofía, ya que en ella se hacen presentes la sociedad, la época, la clase, la tradición, elementos todos que trascienden al individuo, aunque el filósofo se nutra de todos ellos. En este sentido, la definición hegeliana de la filosofía como «el pensamiento de una época en conceptos», conserva su validez. La época que se objetiva en ella y el medio conceptual por el que se lleva a cabo su objetivación, impiden reducirla a la biografía del filósofo, aunque éste como individuo, como «hombre de carne y hueso», se trasparente en ella.

La «filosofía de la praxis» como idea de la filosofía

Y justamente como tal, como individuo concreto, ¿qué idea tengo yo de la filosofía que he aspirado a realizar en mi quehacer docente o en mi obra de investigación? Es una filosofía que, como en la definición de Hegel, se siente hija de su tiempo y trabaja con conceptos, razones, pero que arranca de una opción apasionada: la misma que ha regido mi vida y mi trabajo en España o en el exilio mexicano: contribuir a transformar lo existente para construir un mundo más justo. Con mi obra filosófica he pretendido elevar la conciencia de la necesidad, posibilidad y deseabilidad de esa tarea vital. Y en cuanto que esa conciencia es necesaria para poder transformar, la filosofía deja de ser pura interpretación de

lo que es, del mundo existente, para insertarse —teóricamente— en ese proceso práctico de transformación. Esto es lo que aspiramos a hacer al filosofar con nuestra «filosofía de la praxis». Se trata de una filosofía que no se retira del mundo para pensarlo y que, por el contrario, se siente parte viva y activa de él; una filosofía que se vincula conscientemente a la transformación del mundo pero, consciente también de que para contribuir a ella necesita pensarlo rigurosa, objetiva y fundadamente.

De acuerdo con esto, para pensar el mundo la filosofía —la «filosofía de la praxis» que hemos asumido— tiene que sujetarse a ciertas exigencias, entre las cuales destacamos las siguientes:

1.ª Mantener los ideales, fines o propósitos emancipatorios sin los cuales carecería de sentido la función práctica, vital, que asignamos a la filosofía.

2.ª Apoyarse en el fundamento racional que nos proporcionan las ciencias, pues ninguna transformación del mundo será posible sobre la base de ilusiones, falacias o supersticiones.

3.ª Suspender los prejuicios, argumentos de autoridad o sofismas que tienden a velar o justificar lo que tratamos de transformar.

4.ª Adoptar una actitud crítica incansable en todas direcciones: como crítica de las ideas dominantes pero también de nuestras propias ideas, y a su vez, como crítica de la realidad existente pero también de la realidad que, orientados por nuestras ideas, hemos construido ya o pretendemos construir.

5.ª Admitir finalmente el diálogo, la discusión, el intercambio de razones, lo que significa por tanto reconocer que no poseemos el monopolio de la verdad y que estamos abiertos a las razones y a la crítica del otro.

Pero al admitir todo esto, no debemos tendernos una trampa a nosotros mismos, ignorando que vivimos en un mundo en el que no sólo hay ideas y razones sino también intereses. Debemos tener presente asimismo que en este mundo, tan distante todavía de la «comunidad ideal de diálogo» (Habermas), las ideas se hallan vinculadas a ciertos intereses. Corresponde a la filosofía mostrar semejante vinculación y, por consiguiente, hacer ver que aquí, en la tierra, en nuestra sociedad, es imposible que se den actividades humanas —como la filosofía, el arte o las ciencias sociales— que sean «puras», asépticas o neutras ideológicamente. Como sabemos, se ha pretendido justificar semejante «pureza», asepsia o

neutralidad, apelando a una razón desinteresada, entendida como razón pura, eterna o universal. Pero hoy sabemos también que semejante razón ha servido para amparar a veces los intereses más impuros, temporales y particulares. Lo que nos conduce a reconocer que los criterios de racionalidad son históricos.

Sólo poniendo de manifiesto este carácter interesado, concreto e histórico de la razón, la filosofía contribuirá a la comprensión de que, en nuestra época, cierto uso efectivo de la razón —y, por supuesto, no todo uso posible— puede conducir a los graves males que aquejan hoy a la humanidad, y a la cabeza de ellos el de la amenaza misma a su supervivencia de un holocausto nuclear. Y esta tarea —la de poner de manifiesto el contubernio entre razón e interés, o entre razón y cierto uso inhumano de ella— es una de las tareas más imperiosas hoy de la filosofía.

* * *

Al investirme Doctor *Honoris Causa*, la Universidad de Cádiz me estimula a proseguir en el cumplimiento de esta tarea filosófica que es no sólo teórica, universitaria, sino también vital y, en su más profundo sentido, política.

¿POR QUÉ Y PARA QUÉ ENSEÑAR FILOSOFÍA?

La necesidad de enseñar la filosofía sólo puede derivar de la necesidad de la filosofía. Naturalmente, decir *la* filosofía no deja de ser una mala abstracción, pues lo que siempre tenemos ante nosotros son determinadas filosofías. Por lo pronto podemos reconocer que desde hace más de veinticinco siglos, en las sociedades más diversas, bajo estados y clases dominantes diferentes, se da un tipo de actividad que llamamos filosófica, ejercida por hombres a los que desde la antigüedad griega se les llama *filósofos*.

Todos estamos de acuerdo en nombrarlos de este modo, aunque es evidente que, en esta palabra, no siempre puede ponerse su significado originario: el de *amantes del saber*. Este significado originario que hace del filósofo un contemplador desinteresado (significado sancionado sobre todo por Platón y Aristóteles) oculta el sentido profundo del hombre que, en la división social del trabajo, y, particularmente, del trabajo intelectual, cumple la función teórica de leer o interpretar el mundo desde cierto interés dominante en la sociedad.

Relación entre filosofía y sociedad

Desde sus orígenes la filosofía es una lectura interesada del mundo, aunque esta lectura se presente como puro «amor al sa-

ber» o como teoría alejada de la realidad o de los intereses de un mundo social, humano, desgarrado por contradicciones antagónicas, de clase.

¿Qué necesidad hay de la filosofía?; o también: ¿por qué hacer o para qué hacer filosofía? La radicalidad de la pregunta estriba en que pone la filosofía en relación con el hombre, y más exactamente, con el hombre en una situación histórica concreta, en una sociedad determinada. Esto establece, desde el primer momento, una relación entre filosofía y sociedad, o entre filosofía e historia.

Esta relación se manifiesta en un hecho filosófico que es el primero que tenemos que registrar para poder explicarnos la necesidad de la filosofía: el hecho de su naturaleza cambiante, o también de la pluralidad o diversidad de filosofías.

Este hecho puede ser explicado de un modo u otro, pero cualesquiera que sean las explicaciones, ninguna podrá negar el hecho mismo: *la diversidad o pluralidad de filosofías*.

Este hecho hace más compleja nuestra propia relación con la filosofía; en primer lugar, al decidir qué filosofía a seguir; en segundo lugar, al elegir su tipo de transmisión o enseñanza.

La complejidad aumenta sobre todo para los alumnos de nivel medio que se asoman por primera vez a la filosofía.

La filosofía, una novedad para el alumno de nivel medio

La filosofía suele presentarse como una inextricable selva en la que unos plantan los árboles que otros vienen a derribar. Platón es derribado por Aristóteles; Hume por Kant; Hegel por Marx, etc. Ciertamente, esta es una visión simplista. Pero no deja de ser verdad que el alumno de nivel medio se encuentra perplejo en esta selva filosófica, ante esta sucesiva plantación y derribo de árboles filosóficos, sin que sepa realmente a la sombra de cuál acogerse.

Pero el hecho está ahí. Ahí están el idealismo y el materialismo; el empirismo y el racionalismo; el monismo y el dualismo; el subjetivismo y el objetivismo, etcétera. Y cada una de estas oposiciones con sus matices que impiden esquematizarlas, incluso tratándose de una misma línea filosófica materialista, por ejemplo, en la que se inscriben —con sus diferencias— Demócrito, Heráclito, Baron d'Holbach, Feuerbach, Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Althusser o Kosik.

La toma de posición filosófica no es fácil ni rectilínea; tiene que

pasar por el reconocimiento de esa diversidad y de afrontarla en consecuencia. Sólo quienes ignoran este hecho pueden suprimir la necesidad de una explicación por la socorrida vía de suprimir el problema mismo. Sabemos también que las dificultades que entraña el reconocimiento de la diversidad filosófica se explotan en nuestro tiempo ideológicamente, en apariencia contra la filosofía, pero, en realidad contra cierta filosofía. Es la posición que adoptan en nuestros días ciertos medios cientificistas (que no científicos) o tecnócratas. A partir de una supuesta defensa del verdadero saber, la ciencia, y de la técnica, como aplicación de ella, se asume una posición hostil a la filosofía y, por tanto, hostil también a su enseñanza a nivel medio o universitario. La filosofía se presentaría, como lo probaría su diversidad, falta de la objetividad del verdadero conocimiento. es decir, como pura especulación, y de ahí su inferioridad frente a la ciencia.

En verdad, tras esta aparente negación de la filosofía hay la defensa de una filosofía: el viejo o remozado positivismo. Y tras este lugar privilegiado que se atribuye a la ciencia, lo que se pretende privilegiar es cierta actitud cientificista ante ella, que oculta su función social y su inserción en los aparatos ideológicos de Estado. Esta función e inserción es justamente la que pone de manifiesto la filosofía que ve el mundo social sujeto a un proceso total de transformación, del cual no puede ser separada la ciencia en nombre de una supuesta «neutralidad» ideológica o moral.

Todos los caminos conducen, como vemos, a la necesidad de aceptar el hecho de la diversidad de filosofías y de tratar de explicárnoslo para poder asumir la posición que nos permita hacer de la naturaleza y la sociedad —y, por tanto—, de la ciencia, la lectura adecuada.

La filosofía que se profesa revela el hombre que se es

Nuestra adhesión a esta o aquella filosofía sólo será racional, consciente, y no la simple prolongación de una actitud emotiva, irracional, si comprendemos la razón de ser de la diversidad de ese universo filosófico con que me encuentro. Pero también si soy consciente de que mi adhesión no es puramente personal, arbitraria, sino que se halla determinada por el mundo del que formo parte y, en particular, por el mundo social en que estoy inserto. Decía Fichte que *la filosofía que se profesa revela el hombre que se*

es... y esto es correcto si se tiene presente que «el hombre» es una abstracción, o que el hombre como decía el joven Marx es «el mundo del hombre».

Comprender ambas cosas: la pluralidad de las filosofías y la diversidad del mundo concreto, humano que la determina, permite comprender en gran parte la naturaleza específica de la filosofía.

La pluralidad de filosofías puede entenderse en un doble plano: histórico, si las vemos en su sucesión a través del tiempo, como historia de la filosofía, y sincrónico (para usar la terminología lingüística) si practicamos un corte en ese devenir y las tomamos en su simultaneidad (como filosofías que coexisten en un momento determinado, aunque esta coexistencia implique oposición entre ellas).

Consideradas en su sucesión histórica, ¿cómo explicar esa diversidad? Una explicación consistiría en negar el hecho mismo de la diversidad. Habría una sola filosofía, la que estaría propiamente en la verdad: las demás serían desviaciones o negaciones de esa filosofía única, inmutable y atemporal. Durante mucho tiempo se vio esta «filosofía perenne» en una filosofía —como el tomismo— ya formulada en la Edad Media.

Pero a este absolutismo se puede llegar también por otra vía: partiendo de una concepción del hombre dotado de una razón inmutable a la que correspondería la división del proceso histórico en «edad de la razón» y «edad de las tinieblas». El racionalismo en filosofía ha sido la expresión de esta concepción del hombre abstracto, pero, en verdad, burgués, que hace de la razón un arma que apunta contra todo aquello que no se ajusta a su razón.

La esquematización del proceso histórico-filosófico se da también al reducirlo a dos corrientes opuestas —materialismo e idealismo—, en las que se ve encarnado, en términos absolutos, lo positivo y lo negativo. Pero la cuestión no es tan simple. Ya Marx en su *Tesis* (I) *sobre Feuerbach* señalaba méritos —junto a sus insuficiencias— del idealismo frente al materialismo en el problema del conocimiento. Y Lenin en sus notas sobre la lógica de Hegel afirmaba que prefería el idealismo inteligente al materialismo tonto.

Esto demuestra la necesidad de situarse ante la pluralidad filosófica dejando a un lado el monolitismo que, lejos de explicarla, la ignora; pero no se puede ignorar que es una realidad histórica.

A veces se pretende explicar su pluralidad extendiendo la teoría del genio al campo de la filosofía. Concebida como una actividad rigurosamente individual, la filosofía sería fruto de los grandes hombres, de los individuos excepcionales; el mundo filosófico es-

taría constituido, a través del tiempo, por una serie de cumbres: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, etc.

Pero a este respecto, cabe decir que *no hay cumbre sin la montaña entera y sin los valles o llanuras que se extienden entre una montaña y otra*. Pues bien, estas montañas y valles están formados por el mundo del hombre del que esa cumbre es expresión. Kant expresa la sociedad alemana de su tiempo, cuya burguesía admira la Revolución Francesa a la vez que se siente incapaz de ser revolucionaria en su propia tierra. Kant es inconcebible fuera de ese mundo real, como lo es la cumbre sin la montaña en la que emerge. La diversidad histórica de la filosofía sólo podemos comprenderla si la vemos como parte de la historia de las ideas que expresa el movimiento mismo de lo real.

En este sentido, no hay —en rigor— historia de la filosofía como historia autónoma, sino como parte de una sola historia que tiene por base la historia de la producción y de la lucha de clases.

Sólo puedo explicarme los cambios y virajes en el pensamiento filosófico si los pongo en relación con los cambios que se operan en el mundo humano real.

La filosofía expresa el modo como los hombres de una época, y particularmente en la sociedad dividida en clases, conciben su relación con el mundo o entre los propios hombres, de acuerdo con sus intereses. En este sentido puede afirmarse que toda filosofía tiene un contenido ideológico. Claro está que la mayoría de las filosofías ignoran o se resisten a reconocer este ingrediente ideológico, y se presentan con una pretensión de universalidad que superaría ese condicionamiento particular.

Algunas filosofías de nuestro tiempo se presentan además como un antídoto contra toda creencia o ideología. Todas las filosofías serían ideológicas salvo ellas. Naturalmente, esta supuesta asepsia ideológica no puede excluir su función ideológica real.

A diferencia de las filosofías que ignoran su propio contenido ideológico o se presentan inmunes a él, el marxismo asume conscientemente su naturaleza ideológica; es decir, su vinculación con la ideología de la clase social que desempeña el papel de fuerza social decisiva en la transformación social.

Así, pues, *la filosofía es ideológica por su propia naturaleza* y en ello estaría la clave de su diversidad. Tiende a diversificarse, a dividirse en tendencias incluso contrapuestas. Y la diversidad filosófica a través del tiempo se explica precisamente por esa carga ideológica a la que no puede renunciar.

Pero la filosofía no sólo es ideología; tiene también cierta relación con el conocimiento. Algunas filosofías contienen elementos de verdad, o tienen la pretensión de afirmar algo verdadero acerca del hombre, de su relación con la naturaleza o de las relaciones de los hombres entre sí. Y esos elementos válidos de una filosofía perduran más allá de la ideología que la informa. Así sucede, por ejemplo, con la tesis aristotélica del hombre como animal político, con el principio kantiano del hombre como fin y no como medio, o con la tesis hegeliana del hombre como producto de su propio trabajo.

El conocimiento como base de la transformación

La filosofía se halla, pues, en relación con el conocimiento, pero esta relación es inseparable de la que guarda con la ideología. En verdad, el tipo de ideología que encarna condiciona sus posibilidades como conocimiento o saber. Una ideología irracionalista, lo cierra; otra, racionalista, lo hace posible. Una ideología socialista, de la clase interesada en la transformación radical del mundo, necesita del conocimiento como base de esa transformación.

En suma, la diversidad de filosofías, en virtud de su distinta naturaleza ideológica, entraña a su vez una diversa relación con el conocimiento (la ciencia) y con la acción (particularmente la práctica política). No se explica, pues, por un proceso teórico autónomo (no hay tal autonomía de las ideas), sino por un proceso histórico real que determina asimismo el proceso teórico.

Vemos, por tanto, que para explicarnos la naturaleza de la filosofía, sus cambios a través del tiempo, necesitamos disponer de una teoría objetiva de la sociedad y de la historia. Sólo así podemos comprender el lugar de la filosofía dentro de la sociedad y la historia real, así como la razón de ser de su diversidad y el papel que desempeña la ideología en ella.

Pero esta diversidad no sólo la encontramos en el pasado sino también en el presente. En nuestra época podemos distinguir tendencias diversas e incluso contrapuestas como el neopositivismo, la filosofía analítica, el existencialismo y el marxismo. Obviamente, de acuerdo con su contenido diverso tienen efectos ideológicos, prácticos, distintos. Esta cuestión no puede ser soslayada a la hora de asumir determinada posición filosófica. Por otro lado, no se asume ésta en un vacío ideológico. Vivimos en un mundo en el

que imperan las relaciones de explotación en el trabajo y de dominio entre los hombres; vivimos en un mundo en el que todo valor de uso —incluso el del arte y la filosofía— tiende a convertirse en valor de cambio. Nuestra adhesión a cierta filosofía implica, desde el primer momento, cierta opción ideológica.

Con el mundo en que vivimos podemos relacionarnos viéndolo como «nuestro mundo» o como un «mundo ajeno». Ante él caben, por consiguiente, dos posiciones extremas:

a) *dejar el mundo como está,*
b) *rechazarlo y contribuir a transformarlo.*

La filosofía que se asuma se ajustará siempre, con todos los matices que se quiera, a una de estas opciones.

Si de acuerdo con una actitud de concordancia con el mundo en que vivimos de lo que se trata es dejarlo como está, la filosofía adecuada será aquella que se concilie con él y se limite, por tanto, de un modo u otro, a interpretarlo. Ahora bien, si de lo que se trata es de transformar el mundo porque se está en desacuerdo con sus relaciones de explotación, dominación y mercantilización, será preciso adoptar una filosofía que como tal, como adecuada interpretación, contribuya a esa transformación. Tal es la filosofía que Marx reclama en su famosa *Tesis* (XI) *sobre Feuerbach.*

Todos los marxistas aceptan, en principio, esta tesis, lo cual no quiere decir que entiendan de la misma manera la filosofía marxista. Y ello se explica a su vez por la imposibilidad de acogerse a un cuerpo de ideas marxistas rigurosamente sistematizadas.

En Marx, al menos, no hay tal cosa. Fue Engels, y no Marx, quien pretendió sistematizar la filosofía marxista, con fines de divulgación y por exigencias de la lucha ideológica, en el *Anti-Duhring*. Muchos años después, Stalin codificó esa tendencia.

Pero el legado de Marx es otro. Marx criticó a Hegel porque su idealismo absoluto le forzó a hacer de su filosofía un sistema que congelaba todo desarrollo y movimiento. Lo importante para Marx es el movimiento y no el sistema que lo petrifica.

De manera análoga, todo movimiento real o realidad específica desborda el marco de una teoría general. Lo que importa es la reproducción intelectual de lo concreto, y no la mala abstracción que reduce lo concreto a simple elemento de un sistema.

Ser marxista no es ser fiel a la letra de Marx sino a su espíritu

Lo decisivo —como decía Lenin— es el análisis concreto de la situación concreta, ya que lo que ésta es no puede ser deducido de una teoría general.

En este sentido, el marxismo no es un sistema, ya que el movimiento real con toda su riqueza no puede ser sistematizado. El marxismo no es el sistema que nos presentan los manuales al uso, o un conjunto de fórmulas o recetas, de acuerdo con los cuales podemos encontrar la respuesta a todo.

Ser marxista no es ser fiel a la letra de Marx sino a su espíritu; es decir, a su estar atento siempre al movimiento de lo real.

Cuando Lenin se encuentra con su pensamiento y su acción en una nueva situación no prevista por Marx, no se atiene a él al pie de la letra sino que lo revisa o transforma justamente para poder ser —de un modo vivo y no formal— marxista.

Por otra parte, el que la filosofía de Marx no sea un sistema cerrado, permite comprender que hoy el marxismo se presente —en la filosofía— con cuatro diversas direcciones o corrientes, de acuerdo con la problemática que, en cada caso, se considera fundamental:

a) *ontológica* (problema fundamental: el de las relaciones entre el pensamiento y el ser. Se subraya sobre todo su carácter materialista dialéctico);

b) *antropológica* (problema fundamental: el de la enajenación y emancipación del hombre. Se subraya sobre todo su lado humanista, concebido en forma un tanto abstracta, diluido su carácter científico y de clase);

c) *epistemológica* (problema fundamental: el del marxismo como ciencia o como revolución teórica);

d) *praxeológica* (problema fundamental: el de la praxis como unidad indisoluble de teoría y práctica).

Esta última posición —el marxismo como filosofía de la praxis— es la que mejor responde, a nuestro juicio, a la naturaleza específica de la filosofía que no se limita a interpretar el mundo sino que se vincula a su transformación. La praxis constituye, por ello, su categoría central.

Pero el marxismo no sólo se distingue por ver el mundo como

praxis, como objeto de un proceso de transformación, sino por verse a sí mismo con una función práctica, inserto —como un elemento necesario— en ese proceso de transformación.

La praxis es el eje en que se articula el marxismo en su triple dimensión: como proyecto de transformación radical del mundo, como crítica —también radical— de lo existente y como conocimiento necesario de la realidad a transformar.

El marxismo no es una teoría más ni siquiera como teoría de la praxis, sino una filosofía que se define, en última instancia, por su inserción en la praxis. El marxismo, por ello, no puede ser reducido a una filosofía académica, pues su sentido último lo recibe de un proyecto de transformación global de la sociedad.

La Estética, acorde con esta filosofía de la praxis, concibe la relación estética sobre la base del trabajo humano y ve en el arte una forma específica de praxis; esto le permite asimismo explicarse la naturaleza social de la producción artística sin caer en el sociologismo, así como comprender su función ideológica sin reducirla a simple ideología. Esta concepción praxeológica del arte como trabajo creador permite también explicar que el capitalismo, que niega el principio creador en el trabajo, sea hostil por su propia naturaleza al arte.

En cuanto a la Ética, su fundamento praxeológico hace posible un enfoque histórico-social de la moral, opuesto al especulativo y apriorístico de las éticas tradicionales. La moral se presenta entonces como una forma histórico-concreta del comportamiento humano, de la praxis social, cuya naturaleza específica corresponde estudiar a la Ética. De ahí la necesidad de no confundirla como teoría de la moral y de sus manifestaciones histórico-concretas, con una forma determinada de moral.

Por qué o para qué enseñar filosofía

Volvamos ahora a la pregunta inicial: ¿por qué o para qué enseñar filosofía? La respuesta deriva de la necesidad misma de la filosofía.

La filosofía ha cumplido siempre una función social: desde el momento en que contribuye a una aceptación o rechazo del mundo; o también —como decíamos antes— a dejarlo como está o a transformarlo. La filosofía contribuye a ello al señalar el puesto del hombre en su relación con el doble ámbito en que discurre la

vida humana: la naturaleza y la sociedad (relaciones del hombre con la naturaleza y relaciones sociales en ellas entre los hombres).

Y esto explica que las clases sociales nunca se hayan considerado indiferentes o neutrales ante la actividad filosófica. Y ello es así porque al señalar el modo de instalarse el hombre en esos ámbitos, y su actitud ante ellos, la filosofía toca directa o indirectamente problemas que afectan a la vida social e incluso a la práctica política.

No nos proponemos entrar ahora en el contenido temático que se haya de enseñar. Esto lo harán los profesores de las materias respectivas, tratando de conjugar la necesidad de tocar los aspectos esenciales para las más diversas posiciones filosóficas y el principio de la libertad de cátedra que rige en nuestra Universidad, tanto para los profesores como para los alumnos. Pero sí quisiera decir algunas palabras acerca del estilo o modo de presentar ese contenido.

En primer lugar, hay que esforzarse por exponer las ideas con la mayor claridad posible. Se ha dicho que «la claridad es la cortesía del filósofo» (Ortega y Gasset); pero yo diría que más que una cortesía, en la clase es un deber.

Desconfiad de quienes pretenden hacer pasar por densidad y profundidad de un pensamiento la oscuridad con que lo presentan. Siempre me ha parecido que quien expone oscuramente es porque comprende oscuramente. Si la exposición no es clara, es porque las ideas no están claras para quien las expone.

Naturalmente, esta claridad no se alcanza sin más; es una conquista. Requiere dominio de la materia, preparación, pero también dominio y preparación del modo como las ideas tienen que ser expuestas, sopesando bien las posibilidades que ofrecen a quienes han de recibirlas.

En cuanto al enfoque filosófico, creo que, por honestidad intelectual, no hay que ocultar el punto de vista propio. Ahora bien, no debe ser presentado de manera demasiado ostensible, proclamándolo a cada momento.

Pero en filosofía hay que tomar posición, y un maestro que carece de ella o trata de ocultarla no hará más que llevar la confusión al alumno. Por otro lado, no hay que perder de vista que la «neutralidad» o «asepsia» filosóficas, aunque se crea sinceramente en ellas, resulta imposible dada la imposibilidad de arrojar por la borda el peso ideológico con que carga toda filosofía.

Y si se trata de escapar a una toma de posición, nada más

estéril que el intento de lograrlo tratando de picotear aquí y allá o de hacer una especie de mezcla o *coktail* filosófico.

Este es el intento frustrado del eclecticismo. No es casual que las épocas más pobres o menos creadoras en la historia de la filosofía sean aquellas en que ha dominado el eclecticismo. Pero la posición que se asuma debe ser argumentada, fundada y puesta en confrontación con posiciones diversas e incluso opuestas.

Lo que dice Engels de la obra de arte puede aplicarse plenamente a la filosofía y a su enseñanza. *Todo arte es tendencioso*, pero la tendencia debe brotar de la misma obra y no presentarse como algo exterior o impuesto a ella.

El profesor, a su vez, no sólo no debe tratar de imponer su tendencia al alumno sino que debe proporcionarle, con la presentación de otros puntos de vista y con la recomendación de las lecturas correspondientes, la posibilidad de contrastar diferentes posiciones y de llegar a una posición propia.

Evitar el dogmatismo

Así se evita caer en el dogmatismo: dar estatus de dogma a lo que debe ser fundado, argumentado y discutido. El dogmatismo es incompatible con la ciencia, ya que cierra el camino al conocimiento.

La clase no debe convertirse en el escenario de una batalla ganada, aunque el profesor la considere ganada para sí, sino de una batalla de las ideas en la cual han de participar los alumnos. El sectarismo consiste precisamente en creer que lo que ya está ganado para uno lo está también, por eso mismo, para los demás.

Sólo eliminándolo se puede dar autoridad a la filosofía que se profesa, autoridad que proviene de demostrar, con nuestras razones, que es la filosofía más adecuada.

Aunque estemos convencidos del error de otras posiciones y de la verdad de la nuestra, no perdamos nunca de vista que no hay verdad absoluta, que la verdad es un proceso en el cual nos acecha también a nosotros el error. Y de ahí la importancia —tanto en la investigación como en la enseñanza filosófica— de someter a crítica no sólo las posiciones ajenas sino también las afines a las nuestras, y de someter también las nuestras a una constante autocrítica; Marx es, a este respecto, un caso ejemplar.

La crítica y la autocrítica constituyen la garantía más firme

para que, al sostener nuestra posición filosófica, no se incurra en los defectos antes señalados y, por consiguiente, para contribuir a que la filosofía que asumimos como nuestra sea, tanto para nosotros como para nuestros alumnos, un pensamiento vivo.

De ahí también la importancia de no conformarse con esos cementerios de ideas que son los manuales al uso, ni con las versiones simplistas o de trasmano de un autor. Hay que ir por ello a los textos, al menos a los más significativos, para poder entrar —poniéndolos en su contexto histórico-social— en el pensamiento vivo del autor.

En conclusión: tratemos de poner la enseñanza de la filosofía a la altura de la necesidad de la filosofía misma, de la importante función no sólo teórica y académica sino ideológica y social que ha cumplido históricamente y que hoy puede y debe cumplir.

(1979)

MODOS DE HACER Y USAR LA FILOSOFÍA

Al titular nuestra plática «Modos de hacer y usar la filosofía», hemos pensado en primer lugar en la actividad del filósofo como una profesión u ocupación habitual dentro de las múltiples actividades y ocupaciones humanas. Como otros oficios o actividades profesionales, el quehacer filosófico supone unos fines propios y unos medios o procedimientos específicos así como una preparación especial en el sujeto de ese quehacer que debe ser compartida, en cierta medida, para que pueda establecerse un diálogo o comunicación, con aquellos estudiosos a los que se destinan los productos filosóficos (teorías o doctrinas) propios de esta actividad.

Se trata, pues, de una actividad en cierto modo especializada. Sin embargo, por la naturaleza misma de la filosofía, esa especialización no debe entenderse en términos tan absolutos que lleven a la filosofía a separarse de la no filosofía, o de la vida real. No debe entenderse asimismo como si los no especialistas o no profesionales, tuvieran ya cerradas por principio las vías de acceso a la filosofía.

Un problema que se plantea por ello, desde el primer momento, es el de la inserción del oficio del filósofo en la vida real, inserción en la que se pone en juego la naturaleza misma de la filosofía, tanto por lo que toca a su objeto como al carácter de su actividad. Y, con este motivo, cabe ya desde ahora la pregunta que tiene que ver con esa inserción de la filosofía, o con el intento de cier-

tos filósofos a no insertarla, en la vida real. Y la pregunta es ésta: ¿la filosofía está destinada a ser consumida sólo en las aulas universitarias o en los cubículos de los institutos de investigación, o, por el contrario, incide, de un modo u otro, más allá de los recintos académicos, en la calle o el «ágora» —o plaza pública— como pensaban los griegos en la Antigüedad? O, dicho con otras palabras: ¿la filosofía tiene alguna relación con la vida cotidiana, o más bien, lejos de ella, sería la actividad de un hombre que se repliega a un espacio cerrado, o que sólo estaría interesado —en cuanto filósofo— en cultivar su jardín propio?

Nuestra respuesta —que trataremos de desarrollar a lo largo de esta plática— es la de que el oficio de filósofo se halla, a la vez, cerca y lejos de la vida cotidiana, o la de que, al ejercer su actividad propia, y aun sin proponérselo, está —por decirlo así— con un pie dentro y con otro fuera de la vida real de cada día.

Lo primero, el estar cerca de ella o con un pie dentro de la vida cotidiana, puede entenderse si aceptamos lo que Gramsci —el filósofo italiano recluido en prisión por el fascismo italiano, y fallecido en 1937 poco después de salir de la cárcel—, dijo en más de una ocasión: a saber, que todos los hombres son filósofos. Lo que quiere decir que no es asunto exclusivo de especialistas. O también: que la filosofía es una cosa demasiado seria para que pueda dejarse exclusivamente en manos de los filósofos. Pero, volviendo a la afirmación gramsciana de que todos los hombres son filósofos, diremos que no hay que entenderla en un sentido literal o absoluto sino en el sentido amplio de que todos los hombres ajustan sus actos o se comportan de acuerdo con ciertas ideas sobre el mundo en que viven, sobre la vida y la muerte, sobre el bien, la justicia, la belleza, etc. No es necesario haber leído lo que dice Platón acerca del bien, o Aristóteles sobre la justicia, o Kant sobre el comportamiento moral, o Hegel sobre lo bello, para que todo el mundo tenga cierta idea de lo que es justo o injusto, bueno o malo moralmente, bello o feo en la vida real; en pocas palabras, con el comportamiento cotidiano, se asumen ciertos fines o valores, y, en consecuencia cierta idea o concepción del mundo, del hombre, y de las relaciones de los hombres entre sí. En suma, se tiene una filosofía para «andar por casa». Incluso, como el personaje de Molière que hablaba en prosa sin saberlo, los hombres asumen siempre cierta filosofía, aunque no tengan conciencia de ello. La vida cotidiana tiene que ver, pues, con la filosofía. Y la filosofía, a su vez, tiene que ver con la vida cotidiana en cuanto

que le corresponde esclarecer, analizar o fundamentar ideas, valores que ya se asumen al nivel de la vida cotidiana. Ahora bien, mientras que en ésta el trato con esas ideas o valores es espontáneo, o sea, propiamente ideológico, el filósofo aspira a tener con esas ideas y valores un trato reflexivo, racional, fundado. Ahora bien, en la vida cotidiana no sólo se da cierto trato con ideas, juicios o prejuicios de los que se ocupa de un modo especial, reflexivo, el filósofo, sino que también se tiene cierta imagen del filósofo, así como de la naturaleza de su actividad, profesión u oficio especial. Conviene registrar esta imagen ya que nos permitirá comprender la verdadera naturaleza de la filosofía, y también los distintos modos de hacerla o usarla.

¿Qué es el filósofo o la filosofía para el hombre común y corriente de nuestra sociedad, una sociedad dividida en clases antagónicas de explotadores y explotados, poseedores y desposeídos? Una sociedad como la nuestra que, en sus rasgos fundamentales, por lo que toca a su estructura económica y su carácter de clase, es la sociedad burguesa moderna. ¿Qué es lo que domina en las relaciones entre los hombres en esta sociedad en la que rige el principio del lucro y de la obtención de beneficios? No es necesario ser —como lo fueron en el siglo pasado los socialistas utópicos y más tarde, Marx y Engels— críticos radicales y adversarios de ella, para comprender el tipo de hombre que predomina en ella, así como el carácter de sus relaciones humanas. Ya antes de Marx pensadores burgueses como Adam Smith en la economía, así como Hobbes y Hegel en la filosofía política, nada sospechosos de aspirar a un cambio revolucionario de la sociedad burguesa —reconocieron con una franqueza que raya en el cinismo— el verdadero carácter de esa sociedad y de las relaciones entre los hombres en ella. Para ellos, la sociedad es un campo de batalla, en la que el hombre es «el lobo del hombre», como afirmaba Hobbes, o en la que «se libra una guerra de todos contra todos», como decían Adam Smith y Hegel. En esta sociedad, el individuo sólo se afirma haciendo prevalecer sus intereses personales sobre los de los demás. Hay, pues, un divorcio entre el individuo y la comunidad. Lo que mueve a los individuos en sus actos, es el egoísmo. Y, por tanto, lo que vale en su comportamiento es su capacidad de hacer prevalecer su interés particular. Un hombre es práctico en la medida en que ejercita con éxito esa capacidad. La práctica se concibe, pues, en un sentido estrecho, sórdido, egoísta.

En una sociedad en la que el comportamiento humano se mo-

dela en función de sus intereses egoístas, la filosofía aparece a los ojos del hombre común, «económico», «práctico», como una actividad u oficio impráctico, no rentable, y, por tanto, inútil. Y, ciertamente, si lo práctico se concibe en un sentido egoísta, económico y la adquisición de bienes materiales es la medida de la riqueza humana, nada más impráctico en esa sociedad que el oficio de filósofo. Verdaderamente, la idea de la inutilidad práctica, y, por ello, de la impotencia vital de la filosofía deriva de su carácter reflexivo y crítico. Éste se convierte en un obstáculo para realizar los objetivos estrechamente prácticos, egoístas o utilitarios. Pero esta negación de la filosofía no es sino la expresión de una negación del pensar mismo, como actividad racional y crítica que forma parte, sin reducirse a ella, de la condición propiamente humana. Una manifestación rotunda de la negación de esa actividad es la actitud hacia el trabajo que se pone de manifiesto en la producción industrial en serie o en cadena, introducida por Ford en los años veinte en la fabricación de automóviles. Una de las instrucciones de Ford para la admisión de obreros en sus fábricas era la de excluir a los que mostraran la tendencia a pensar por cuenta propia. Con esto se presuponía que el pensamiento o intento de actuar reflexivamente, obstaculiza el trabajo mecanizado, en serie o en cadena, y que, por ello, al rebajar la productividad se convierte en un obstáculo al momento de obtener beneficios.

La idea de la inutilidad «práctica» o vital de la filosofía no es nueva, y tiene una larga tradición. Ya la sirvienta del filósofo jonio Thales de Mileto, allá por el siglo VII antes de nuestra era, no pudo contener la risa cuando su patrón, ensimismado en sus reflexiones, cayó en un pozo. De acuerdo con la tradición que ejemplifica esta anécdota, la filosofía sería un caso extremo de lo inútil, o impráctico en la vida real. Pero esta idea de la inutilidad vital de la filosofía, no sólo es propia del hombre común y corriente que pone lo práctico, lo útil —entendido en un sentido estrecho, egoísta— como el valor preferido en la vida de cada día.

También entre los científicos se da, a veces, aunque por otras razones, la idea de la inutilidad de la filosofía no en el sentido anterior sino en el que tiene para su actividad propia, científica. Desde ésta, no ve la necesidad y la utilidad de la filosofía. Y no la ve porque parte del supuesto de que la ciencia constituye la única esfera del conocimiento y que, por tanto, no queda un espacio propio para el saber filosófico. Ciertamente, la filosofía no puede pretender —como han pretendido algunos filósofos— rivalizar con

la ciencia en la búsqueda de conocimientos positivos ni tampoco elevarse sobre ella como una especie de ciencia suprema o reina de las ciencias. La filosofía no puede sustituir a ninguna ciencia ni situarse por encima de ellas. Pero esto no significa que, con base en ellas y no a sus espaldas, carezca de un campo propio al tratar de esclarecer la situación del hombre en el mundo y sus relaciones mutuas en él, así como al asignarse la tarea de analizar críticamente los supuestos y creencias que oscurecen u ocultan esa situación y esas relaciones. Y de su campo propio de estudio forma parte también, como demuestra toda la historia de la filosofía, el examen del instrumental cognoscitivo metodológico con que los hombres, a través de las ciencias correspondientes, conocen la naturaleza y su propia naturaleza. Por otro lado, tanto para fundamentar racionalmente la utilidad y necesidad de la filosofía con respecto a las ciencias como para negar esa utilidad y necesidad, hay que hacer filosofía. Sólo filosóficamente se puede negar lo que distingue a la filosofía de las ciencias. Y esta negación es la que pretende llevar a cabo la filosofía que, no obstante sus variantes, se conoce como positivismo.

Ahora bien la filosofía está tan presente, aunque de un modo distorsionado, en la vida cotidiana que incluso encontramos el término filosofía en expresiones de uso corriente como la de «tomar las cosas con filosofía». En este caso se hace alusión a una actitud de repliegue ante la acción, de reflexión o recogimiento sereno —propia de los filósofos— antes de precipitarse en una decisión que, por su precipitación puede ser después lamentada. O la hallamos también cuando los empresarios dicen: «la filosofía de nuestra empresa es ésta». En este caso se trata de fijar el lineamiento general de sus actividades o sus planes de acción. Se toma de la filosofía justamente su tendencia a la generalización por encima de los detalles o de las urgencias inmediatas, pero con ello se oculta la verdadera actitud empresarial que consiste en invertir el imperativo de aquél gran filósofo que se llamó Kant, a saber: «trata o considera siempre a los hombres como fin y no como medio». Ahora bien, la «filosofía» del empresario —tal como él la entiende— persigue siempre justificar, sin argumentación convincente, el tratar a los hombres como cosas —como mercancías— y no como fines.

La filosofía no rompe los nexos con la vida cotidiana; se alimenta de preocupaciones, dudas, aspiraciones que se generan en ella, y que ella se encarga muchas veces de esclarecer, analizar o

fundamentar. La filosofía tampoco puede cortar sus ligas con la historia real, con la fase histórico-social concreta en la que esa filosofía surge. Por ello, decía Hegel que la filosofía es hija de su tiempo, o que es la época misma captada en conceptos.

Esto explica algo que sorprende y desorienta a quienes se inician en el estudio de la filosofía: su diversidad, su sucesión en el tiempo. Esto sorprende, sobre todo, si se compara esta variedad con la estabilidad y unidad que presenta la ciencia. Y es que la ciencia une y la filosofía divide.

Ciertamente, la ciencia en el pasado registra una diversidad de hipótesis y de teorías; pero esta diversidad tiende a desembocar en la ciencia única y sistemática en el presente. La ciencia se escribe siempre en presente y el pasado vale científicamente en la medida en que se integra en diversidad de doctrinas filosóficas del pasado que no están destinadas a desembocar en una y sola filosofía. No existe LA FILOSOFÍA con mayúsculas sino una pluralidad de filosofías, pluralidad que cede paso no a una filosofía única sino a una nueva pluralidad. Y ello es así porque en un mundo humano dividido, y particularmente en un mundo humano desgarrado por contradicciones antagónicas, la filosofía —por su vinculación con las aspiraciones, ideales e intereses humanos— no puede dejar de estar dividida. Cambian por ello de una época a otra los problemas que pasan a primer plano; cambian las soluciones a un problema ya planteado; cambia la función social de la filosofía y cambia asimismo el modo de ejercerla, de practicarla; es decir, cambia el «oficio» de filósofo.

Baste comparar cómo hacía filosofía Sócrates en la calle interrogando al primer ciudadano que pasaba por allí, o al zapatero de la esquina. Y cómo en este diálogo con los no iniciados filosóficamente, aunque preocupados como seres humanos por la verdad, la justicia o el bien, el filósofo de Atenas hacía parir en ellos —con el concurso del «hombre de la calle»— los conceptos de verdad, justicia o bien.

Ciertamente este modo de hacer filosofía corresponde a una sociedad como la polis ateniense, en la que el ciudadano y hombre «libre» (no el esclavo) hace suya la vida pública, comunitaria y no pone su vida personal por encima de ella; una sociedad en la que todo: la política, las grandes decisiones del Estado, etc. pasa por la plaza pública. También por ello, la filosofía se hace públicamente y no en un recinto aislado.

Con la división del trabajo cada vez más acentuada, y con ella

la del trabajo intelectual, y con la escisión de la vida en pública y privada que caracteriza a la sociedad moderna, la filosofía se hace, sobre todo, fuera de la calle, en los recintos especializados de las instituciones académicas.

En estrecha relación con este modo de hacer filosofía, tiene lugar también —ya en la sociedad moderna— su profesionalización o filosofía hecha, sobre todo, por los que se consagran profesional o especialmente a ella. Así la practicaron Hegel y Comte en el siglo pasado. Así la hacen en nuestro tiempo Husserl, Carnap, Jaspers o Heidegger. La hacen especialistas de la filosofía, como una especialidad un tanto paradójica en cuanto que la filosofía —a diferencia de la ciencia— se mueve siempre en un plano más abstracto y más general. De ahí que se haya dicho que si el científico es especialista en un campo particular —el de la física, la química, o el del Estado y la economía— el filósofo sería el especialista en todo. Y esto se aplica particularmente a los constructores de los grandes sistemas en los que todo tiene o debe tener su asiento, como sucede con ese constructor de sistemas o grandes catedrales del pensamiento que fue Hegel.

Sin embargo, aunque en los tiempos modernos y contemporáneos, a diferencia de otros predomina la actividad del filósofo como una ocupación profesional, de la que vive o mal vive, y a la que dedica todo su tiempo activo; no hay que pensar que toda la filosofía se produce profesionalmente. Basta citar en el siglo pasado a filósofos como Kierkegaard, Schopenhauer, Nietszche o Marx que nunca ejercieron profesionalmente el oficio de filósofo. Y en nuestro tiempo, recordemos los nombres de Gramsci o Sartre que no fueron filósofos en el sentido académico y profesional de un Husserl o un Heidegger.

Si la filosofía es una reflexión sobre la situación del hombre en el mundo, sobre las relaciones que los hombres contraen en esa relación, y sobre el conocimiento que los hombres tienen de unas y otras, y si la filosofía misma se hace en una época y sociedad determinadas; es decir, en un mundo en el que se libran conflictos, choques de intereses, la filosofía no puede sustraerse, a ese mundo, y en cuanto actividad humana que pone al hombre, a sus ideas, a su comportamiento, como objeto de sus reflexiones, es siempre filosofía interesada.

Naturalmente, los filósofos no suelen aceptar esta caracterización; a lo sumo admiten esta incidencia de los intereses y aspiraciones que emanan de la vida real —así como las ideas o ideología

que las expresan— como algo que se da en otras filosofías, pero no en la propia, que supuestamente sería inmune por su objeto o por sus procedimientos, a toda ideología. Ven la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio.

El objeto de la filosofía, o sea, el campo temático que aborda o el tipo de problema que pone en primer plano, así como el modo de ejercerse, o de practicarse este oficio de filósofo, permiten establecer una caracterización de la diversidad de filosofía. Se trata de una caracterización esquemática como todo lo que trata de introducir rasgos comunes en la diversidad —ya hemos dicho inevitable por su carácter interesado— de la filosofía.

Tenemos en primer lugar un grupo de filosofías que se presentan como una simple interpretación, o intento de dar razón del mundo o del lenguaje con que los hombres se expresan acerca del mundo o de sus relaciones con los demás hombres.

Un ejemplo paradigmático de estas filosofías es la filosofía de Hegel. A este filósofo le interesa dar razón de lo que es, y lo que es verdadero para él *es* el Todo, un todo racional; lo que es real, por serlo es racional. Por tanto, no hay nada fuera o más allá de esta realidad. La filosofía hegeliana, al conciliar pensamiento y ser, razón y realidad, se convierte en explicación y justificación de lo que es. Por eso Hegel es la expresión filosófica más alta del conservadurismo; se trata de conservar lo que es, pues lo que es real es racional; Hegel, dejando a un lado todo intento de transformación o, como él mismo dice, con referencia a la realidad social, deja a un lado la impaciencia subjetivista del revolucionario que pretende desviar el curso de lo que es, o sea, de lo que para el propio Hegel es real y racional.

Tenemos en segundo lugar, un grupo de filosofías que tratan de un modo u otro de transformar o salvar al hombre, de elevarlo de una vida inauténtica a una vida propiamente humana. En cierto modo, es una línea de pensamiento que está ya en Sócrates en la Antigüedad griega y que se prolonga hasta Kierkegaard en el sigo XIX. No es casual que este filósofo se proclame a sí mismo el Anti-Hegel. Kierkegaard no quiere un desenvolvimiento lógico, racional, objetivo, en el que el hombre sólo sea un peldaño de ese proceso, sino una filosofía que, partiendo de su existencia real, efectiva, permita descubrir las vías para su ascenso a una vida auténtica.

Se trata, pues, de filosofías que aspiran a transformar el mundo del hombre, pero por una vía subjetiva, interior, moral. Se trata

de una transformación que se opera en la subjetividad, en la conciencia. Ciertamente, se reconoce que hay aspectos objetivos más allá de la subjetividad, y sobre todo más allá de la subjetividad individual, como son: el Estado, la economía, la producción, etc. Sin embargo la clave de la transformación hay que buscarla no en factores objetivos ni tampoco en una subjetividad condicionada por ellas. La transformación del mundo del hombre se ha de dar en su subjetividad o interioridad, en su conciencia.

Hay en tercer lugar un tipo de filosofía que se remite a Marx; que ve la interpretación del mundo en relación con su transformación, incluso como condición necesaria de ella. Se teoriza para transformar y se transforma con base en la teoría que esclarece, con el conocimiento de la realidad, las posibilidades de esa transformación del mundo del hombre. Esta es la filosofía que, remontándose a Marx, y particularmente a sus *Tesis sobre Feuerbach*, se llama precisamente, por haber hecho de la praxis la categoría central, *filosofía de la praxis*. La *praxis* se entiende como una actividad práctica humana, subjetiva y objetiva a la vez, ideal y real, espiritual y material, que desemboca en la transformación práctica, efectiva, del mundo del hombre; por tanto, se trata no sólo de transformar su conciencia, sino las relaciones e instituciones sociales que condicionan su conciencia, su subjetividad.

Esta filosofía se distingue de las del primer grupo por tener como objetivo prioritario la transformación del mundo del hombre («de lo que se trata es de transformar el mundo», dice Marx en su *Tesis XI sobre Feuerbach*). Esto, lejos de excluir la actividad teórica, la interpretación, la supone necesariamente. Pero se trata a su vez de una teoría que no se limita a interpretar el mundo, a dar razón de él, sino que somete a crítica todo lo existente a la vez que funda y esclarece las posibilidades de su transformación, con lo cual se inserta en este proceso práctico.

Dicha filosofía se distingue, a su vez, de las filosofías del segundo grupo en que ve la transformación del mundo del hombre no como un simple asunto de la conciencia, de la subjetividad, del mundo interior, sino como un *asunto práctico*, en el sentido de la necesidad de transformar efectivamente los factores objetivos como son las relaciones económicas, las relaciones, el Estado, etc.

Así, pues, no se trata sólo de un cambio del objeto de la filosofía, de su campo temático, sino de la función práctica que cumple en su relación necesaria y racional con la praxis.

Esta relación de la filosofía con la práctica no significa que no

exista o pueda existir una filosofía completamente alejada de ella, que no tenga —se busquen o no— consecuencias prácticas.

Antes hemos hablado de Hegel como paradigma de una filosofía que se limita a ser interpretación del mundo, que condena todo intento de influir prácticamente en el curso racional de las cosas. Y sin embargo, la filosofía de Hegel, al conciliarse con la realidad presente, contribuye a afirmarla. No es por casualidad que Hegel se convirtiera, en la última fase de su vida, en el ideólogo oficial del Estado prusiano.

Heidegger en nuestros días se presenta como el filósofo que pretende captar lo que el Ser es (la ambición frustrada según él de toda metafísica desde los griegos), partiendo del análisis existencial del único *ente* que se pregunta por el Ser. Y este *ente* es justamente el hombre. Nada al parecer más alejado de asuntos tan prácticos como la política. Y, sin embargo, como demuestra un libro reciente, el de Víctor Farías sobre Heidegger y el nazismo, la militancia nazi de Heidegger —nunca repudiada por él— no es un hecho casual o incidental en este filósofo que había visto la autenticidad de la existencia humana en el «ser para la muerte».

Pero así como hay filósofos que se comprometen con el poder más execrable, hay también —y en mayor número— los que se contraponen a él. Y algunos filósofos llevan este compromiso hasta el sacrificio mismo de sus vidas. Baste recordar los nombres de Sócrates en la Antigüedad, Giordano Bruno en los tiempos modernos y Gramsci en la época contemporánea.

Así, pues, toda filosofía —aunque se presenta como ideológicamente incontaminada, neutra o aséptica— tiene consecuencias prácticas; cierto es que la mayoría de ellas pretenden desligarse de esas consecuencias y mostrarse con un aire de inocencia. La filosofía de la praxis, a diferencia de las filosofías que ven la viga ideológica en el ojo ajeno y no en el propio, no sólo asume deliberadamente su vinculación con la vida real, con la influencia que en ella ejerce, sino que aspira a contribuir a la transformación práctica de la vida real, del mundo existente.

Una última, o penúltima, cuestión: ¿cómo se llega a la filosofía, considerada su diversidad y pluralidad? A mi juicio, hay tres vías posibles de acuerdo con lo que ofrece la experiencia, y, por supuesto, mi propia experiencia, en este terreno.

Se puede llegar a la filosofía por la *vía del «sentido común»*; es decir, a partir de las preocupaciones, dudas o aspiraciones que surgen en nuestra vida cotidiana. Estas preocupaciones, dudas o

aspiraciones se hallan impregnadas de la ideología de la que tomamos valores, fines, normas o justificaciones de nuestro comportamiento en la vida cotidiana. Ideología que hacemos nuestra, sin saberlo o sin reflexionar sobre ella, como hacemos nuestro el aire que respiramos. Pero cuando los fines, creencias o aspiraciones, transmitidos por la ideología dominante ya no satisfacen, se vuelven problemáticos, alimentan dudas, interrogantes. Es entonces cuando el hombre común y corriente siente la necesidad de «dar el salto» —de un modo autodidacta o con la guía del que ejerce el oficio de filósofo— al plano de la reflexión, de la crítica, para clarificar o destruir lo que se ha aceptado espontáneamente en forma acrítica.

En cierto modo, es la vía que lleva en los diálogos de Platón al zapatero ateniense —de la mano de Sócrates— a la filosofía.

Se puede llegar también por una vía que, a falta de una mejor denominación, podemos llamar *intreteórica*, cuando el plano teórico en que nos desenvolvemos —las matemáticas, la física, la historia, el derecho, etc.— no aparece suficientemente fundado. Entonces, se hace necesario fundamentar ciertos conceptos claves en el conocimiento del objeto específico, y esta búsqueda de fundamentos ya no es propiamente una actividad científica sino filosófica. Así se explica que matemáticos, físicos o historiadores hayan desembocado desde su campo teórico específico en la filosofía. Esta vía intrateórica es también, en cierta forma, la que sigue un estudiante de preparatoria al tomar contacto, en sus primeras clases, con la filosofía.

Pero hay asimismo una *tercera vía*: es la que se sigue cuando, en una determinada práctica, se ve la necesidad de aclarar su fundamento, su sentido o su razón de ser en el conjunto del comportamiento humano. De esta manera, una práctica política conduce a la filosofía política; una práctica artística o literaria lleva el planteamiento de problemas estéticos que no pueden ser sustraidos a la filosofía; lo mismo acontece con otras prácticas como la tecnología. Cuando cierto desarrollo tecnológico en nuestra época se vuelve contra el hombre mismo, se plantea la necesidad de esclarecer el significado (humano o inhumano) de esa práctica, y esto ya no es un problema tecnológico sino de filosofía —política o moral—.

Finalmente si se me preguntara a mi en lo personal no ya la filosofía que profeso —que es la del marxismo— entendido no en la forma dogmática ontológica del materialismo dialéctico, sino

como *filosofía de la praxis*: si se me preguntara cómo llegué a la filosofía tomando en cuenta las tres vías de acceso a que me he referido antes, diría que seguí precisamente la tercera vía: la *vía de la práctica*, además de la práctica con una doble vertiente. La práctica literaria —más exactamente poética— de mi juventud y la práctica política. La primera me llevó a cuestiones teóricas generales o estéticas, y por ahí a la filosofía; la segunda, en momentos en que la acción política militante estaba en el primer plano, me condujo al marxismo, y de ahí a su filosofía; primero a un marxismo institucionalizado, ortodoxo, que era entonces el dominante y después al marxismo abierto y crítico, que pone en primer plano, con Marx, la crítica de todo lo existente, incluido el propio marxismo y lo que se piensa o se hace en nombre de él.

Y si se me preguntara, finalmente, ¿qué filosofía escoger ante la pluralidad de filosofías? Yo respondería que la que hay que elegir es la que mejor responda a los intereses y aspiraciones que dan sentido a la vida; puede, por tanto, ser ésta o aquélla filosofía, pero una y otra vez recomendaría evitar el dogmatismo, dejando abierta siempre la posibilidad de contrastarla con otras posiciones filosóficas. Este es el antídoto verdadero contra todo dogmatismo, que es incompatible con el verdadero filosofar. No es en cambio un antídoto el eclecticismo o empeño de conciliar las filosofías más diversas u opuestas. El *eclecticismo* es, en definitiva, la peor posición filosófica que cabe asumir, si es que así puede llamársela. Desconfiad de los eclécticos y de los que en nombre de la objetividad se resisten a adoptar un compromiso filosófico. Tenerlo, asumirlo, no implica sólo sustentar una posición filosófica sino adoptar un compromiso y una responsabilidad política (en el más amplio sentido del término) y moral.

(1989)

FILOSOFÍA, IDEOLOGÍA Y SOCIEDAD

Filosofía y sociedad: una relación problemática

El problema de la relación entre filosofía y sociedad es tan viejo como la filosofía misma, pero desde luego no tanto como la sociedad.

No me refiero, por supuesto, a la preocupación de la filosofía por la sociedad, pues ciertamente casi desde sus albores se ha ocupado de ella. Toda la historia de la filosofía testimonia, ciertamente, que los filósofos en mayor o menor grado, de cerca o de lejos, de frente en muchos casos o bizqueando a veces, se han preocupado de los problemas políticos y sociales, y, en este sentido, su actividad teórica ha cumplido una función social.

Tampoco se trata ahora del hecho, también venerable, de que la sociedad, el Estado (o más específicamente las clases en el poder o frente a él) se han ocupado y preocupado por el quehacer de los filósofos. A lo largo de la historia de la humanidad, desde que la filosofía existe, la sociedad, el Estado, las clases sociales dominantes nunca se han considerado indiferentes o neutrales ante la actividad filosófica. Por esto, de acuerdo con la diversidad de intereses, la han estimulado, rechazado o condenado. Y ello es así porque la filosofía, directa o indirectamente, a mayor o menor distancia, toca problemas que afectan a la vida social, o a la práctica política. Y cuando los filósofos pretenden olvidarlo, la sociedad misma se encarga de recordárselo.

Pero ahora no nos referimos a esta doble vertiente de una relación real, comprobada histórica y objetivamente, que se mantiene de una época a otra, de una a otra sociedad, sino al problema de la relación entre filosofía y sociedad como problema filosófico, es decir, como problema que el filósofo hace suyo al asumir conscientemente esa relación. Y, en este sentido, decimos precisamente que no es un problema tan viejo como la filosofía. Se trata de un problema que se desgrana, a su vez, en cuestiones como éstas: ¿cómo se relaciona la filosofía con la sociedad?, ¿cómo se relaciona la sociedad con la filosofía? (para nosotros se trata siempre de la sociedad dividida en clases); finalmente, si se trata de una relación mutua, ¿qué es lo que funda esta interrelación?

Lo que encontramos al nivel del hecho histórico-filosófico, ya sea como teoría de la sociedad o de la política en las más diversas filosofías, o bien como determinación de la filosofía por la sociedad, se vuelve así objeto de reflexión de la filosofía misma. Se trata entonces de encontrar su propio lugar en el movimiento de la historia humana, o de descubrir los nexos que la unen con la vida social, o práctica política.

En verdad, este problema sólo se plantea en tiempos relativamente recientes: en su forma idealista, con Hegel; en la perspectiva del materialismo histórico, con Marx. En Hegel la filosofía se ve a sí misma como conciencia de la época captada en conceptos y dentro del desarrollo inmanente del Espíritu que culmina justamente con la filosofía y, más precisamente, con la filosofía hegeliana como pleno autoconocimiento de lo Absoluto. En rigor, Hegel ve históricamente la filosofía, pero en definitiva dentro de una historia de lo Absoluto que engañosamente (la famosa «astucia de la Razón») se manifiesta como historia humana. Esto le lleva a mistificar su modo de concebir la filosofía en su relación con la sociedad: ésta, como Sociedad Civil, lejos de determinarla estaría, en cierto modo, determinada por la instancia superior de la Razón, encarnada en el Estado, determinación que garantizaría el destino de la filosofía como autoconocimiento de lo Absoluto. En verdad, en el marco del pensamiento hegeliano, este ascenso ulterior de la filosofía, más allá de las relaciones entre Estado y Sociedad Civil, no deja espacio para una verdadera relación entre filosofía y sociedad.

Tal es el espacio que va a ocupar Marx. Y para ello realiza una doble operación teórica: saca a la filosofía de ese movimiento inmanente del Espíritu que la eleva sobre la relación Estado-socie-

dad y, al mismo tiempo, la sitúa dentro del todo social de la que es parte integrante. La filosofía hasta entonces dominante, cuya expresión última es la filosofía idealista alemana que culmina en Hegel, se le presenta entonces como «expresión trascendente y abstracta del estado de cosas existentes»[1] o bien como el complemento ideal y mistificante de un mundo inhumano.[2] Ahora bien, al situarse la filosofía en la sociedad, pero en una sociedad dividida en clases, donde existe ya una clase social destinada a transformarla revolucionariamente, no sólo cumple esa función ilusoria y mistificadora, que es inseparable de la filosofía, que se limita a ser simple interpretación del mundo, sino que desciende del cielo a la tierra y en cuanto contribuye a la transformación del mundo (pues de eso se trata, según la famosa *Tesis XI sobre Feuerbach*), sin dejar de ser teoría, se vuelve práctica.

El problema de la relación entre filosofía y sociedad como conciencia de la función y lugar de la filosofía, no ya como simple interpretación sino como teoría unida a la práctica social total (*praxis*), es fundamental, como vemos, en Marx. Ahora bien, bajo el influjo del marxismo y aunque las soluciones se alejen considerablemente de la conclusión a que llega Marx (unidad de la teoría y la práctica en función de un objetivo prioritario de transformación del mundo), el problema de la relación (o relaciones) entre filosofía y sociedad adquiere tal peso que llega incluso a encandilar a filósofos que no ocultan los nexos que mantienen o han mantenido con nuevas versiones del inmanentismo como es la filosofía analítica. Ciertamente, el solo hecho de plantearse este problema demuestra que se está ya a gran distancia del onanismo analítico. En este sentido, es sintomático, y no deja de llamar vivamente nuestra atención, el examen de este problema doblemente crucial para la filosofía y para la sociedad por parte de José Ferrater Mora (JFM).

Para Ferrater Mora el problema no puede dejar de existir desde el momento en que concibe la filosofía mirando con un ojo a la ciencia y con otro a la práctica social, o a la ideología como expresión de ella. La filosofía tiene, pues, que habérselas necesariamente con la sociedad; pero la sociedad tiene que habérselas también con la filosofía. A JFM le interesa esclarecer este problema para ver cuál es el papel de la filosofía actual en la sociedad contemporánea. Este segundo problema tan acuciante no lo tocaremos en el

1. C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*.
2. C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*.

presente trabajo; por esa razón, tampoco entraremos en la descripción que hace JFM de la sociedad actual ni al papel que atribuye a la filosofía. Lo que nos interesa ahora es el problema vital de la relación entre filosofía y sociedad, considerada sobre todo —como la considera JFM— desde uno de sus términos.[3]

¿Teoría filosófica de la sociedad o teoría social de la filosofía?

Saliendo al paso de la idea inmanentista que la mayor parte de los filósofos se hacen de la historia de la filosofía, JFM examina las opiniones sobre las relaciones entre filosofía e historia (o entre filosofía y sociedad), o también entre la filosofía y los hechos históricos y sociales (concebidos éstos como extrafilosóficos). Encuentra dos teorías que, a su modo de ver, tratan de explicar, unilateralmente, dicha relación; una, la que él llama «teoría filosófica de la sociedad» de acuerdo con la cual «los hechos históricos y sociales pueden ser vistos desde un punto de vista filosófico» (FA, 172) y otra, la «teoría social de la filosofía» cuyos representantes piensan que «una teoría filosófica se explica adecuadamente cuando puede ponerse de relieve que refleja la estructura de la sociedad humana en la cual ha surgido» (FA, 174). En pocas palabras, mientras la primera teoría sostiene que la sociedad puede ser explicada por la filosofía, la segunda cree que la filosofía sólo puede ser explicada por la sociedad.

Tras esta contraposición de dos modos de abordar el problema de las relaciones entre filosofía y sociedad, JFM expone una objeción común a ambos: su lado débil está precisamente en su unilateralidad: «...fallan cuando pretenden excluirse mutuamente». Pero esto no significa que deban ser desechados, ya que «aciertan, en cambio, cuando cada una de ellas atiende a su propio quehacer» (FA, 175). O sea, puede esclarecerse «no poco» la naturaleza y estructura de ciertas sociedades humanas mediante la filosofía,

---

3. Al examinar las ideas de José Ferrater Mora en este problema tomamos en cuenta tres trabajos suyos: *La filosofía actual*, 3.ª ed., Madrid, 1973; *Cambio de marcha en filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1974; «La filosofía entre la ciencia y la ideología», ponencia presentada al Primer Coloquio Nacional de Filosofía (Morelia, Michoacán), recogida en el volumen: *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, Col. «Teoría y Praxis», Grijalbo, México, D.F. 1976, pp. 41-56. Citaremos respectivamente los trabajos anteriores por las siglas FA, CMF y FCI, seguida de la página o páginas del volumen en la edición correspondiente.

como hace la teoría social de la filosofía y, a su vez, se puede entender «mejor» una teoría cuando se conoce la sociedad en que surge (entendida aquí como «condiciones sociales, políticas y económicas que la flanquean», *ibíd.*) Por tanto, superada su pretensión exclusivista, ambas teorías serían igualmente válidas. Tal sería la conclusión de JFM, quien agrega que el uso de una teoría o de un método (él utiliza aquí indistintamente ambos vocablos) dependerá del tipo de pregunta que se haga sobre la relación filosofía-sociedad y del contexto en que se aplique.

Por lo que toca a la primera teoría, una vez descartada su unilateralidad, JFM no le pone mayor reparo. En cuanto a la segunda, rechaza el «sofisma reduccionista», es decir, la reducción de la filosofía a sus supuestos sociológicos. Más precisamente rechaza que la «teoría social de la filosofía», que comete semejante sofisma, «pueda dar cuenta de *todas* las relaciones posibles entre la estructura de la sociedad y las ideas filosóficas en ella predominantes» (cursivas nuestras).

Antes de seguir adelante, y respecto a la reserva antirreduccionista de JFM, debemos aclarar que a nuestro modo de ver sus dos formas de expresarla no pueden significar lo mismo. En efecto, una cosa es la falacia reduccionista en que se cae al pretender: *a*) que el conocimiento de «todos los factores sociales que han contribuido a la formación de una teoría filosófica» permite «comprender la naturaleza específica de ésta» (FA, 177-178), lo cual ciertamente debe ser rechazado, después de matizar lo que se entiende por «naturaleza específica», y otra cosa es sostener: *b*) que «la teoría social de la filosofía pueda dar cuenta de *todas* las relaciones posibles entre la estructura de una sociedad y las ideas filosóficas en ella predominantes», cosa que se resiste a admitir JFM.[4] En el primer caso, lo que está en juego es la «naturaleza específica» de la filosofía; en el segundo, las relaciones entre ella y la estructura social. No es lo mismo, ciertamente, ya que el rechazo de *a*) no obliga necesariamente a rechazar *b*), pues aun admitiendo que la «naturaleza específica» de una doctrina filosófica en cuanto tal es irreductible a los factores sociales que han contribuido a generarla (tesis de la irreductibilidad de la estructura a su génesis), ello no significa que las relaciones entre dicha doctrina así estructurada y los factores sociales correspondientes no pue-

---

4. Descartemos el «todas» de la expresión de JFM, reforzado a su vez por «posibles», ya que en ninguna esfera del conocimiento podría aplicarse.

dan ser conocidas en sus aspectos esenciales por la «teoría social de la filosofía». Pero volvamos a la respuesta de JFM, que podemos resumir así, una vez expuestas las reservas antes apuntadas: las dos teorías que pretenden explicar la relación entre filosofía y sociedad son válidas, si y sólo si dejan de ser excluyentes y se complementan.

Del conocimiento de la filosofía al conocimiento de la sociedad

Al volver a los dos métodos antes citados (teoría filosófica de la sociedad y teoría social de la filosofía), una vez despojados de su pretensión de exclusividad, habrá que tener en cuenta el contenido de los dos términos en relación, su modo de relacionarse mutuamente y el fundamento de esa relación (que para JFM estaría en el entrecruzamiento de la filosofía y los fenómenos sociales).

De nuevo la pregunta: ¿se puede conocer la sociedad mediante la filosofía? Respuesta al canto: una época se explica por la descripción de la filosofía prevaleciente en ella; o sea: si conozco la época conozco su filosofía. Pero, al afirmar esto, se parte acríticamente del supuesto de que «las filosofías son, a la postre, concepciones del mundo», o de que «el hombre es un animal filosófico» (FA, 172), caracterizaciones que «imprimirían su sello como factores históricos dominantes» por la naturalidad o autenticidad del filosofar como actividad humana.

De un modo u otro, la filosofía, al ser descrita, explicada o conocida, permitiría conocer su época. Pero ello presupone en definitiva que las creencias filosóficas reflejan, expresan o representan la época misma y que, a través de ellas, los hombres pueden tomar conciencia de la época en que viven.

Ahora bien, al presuponerse esto, no se califica dicha conciencia: si es recta o desviada respecto a la realidad social. No se presupone que la relación entre filosofía y realidad a la que apunta pueda ser mistificada, deformada, y que, por tanto, sea una conciencia enajenada de la época, o como decía el joven Marx la «forma abstracta del hombre enajenado».[5] En este caso, los hechos históricos pueden ser vistos, ciertamente, desde una perspectiva

5. C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.*

histórica que lejos de ser explicada por la filosofía sería ocultada por ella.

Si se recurre a la filosofía para explicar toda una época o sociedad, el saldo puede ser francamente adverso, como cuando se pretende conocer a un hombre sólo por lo que piensa de sí mismo.

Ahora bien, con esto no se descarta en modo alguno la posibilidad de que el conocimiento de la filosofía de una época (no la idea de la época que se hace una filosofía) pueda revelar ciertos aspectos de ella. Pero entonces la filosofía tiene que ser puesta en otra relación con la sociedad que no sea la de simple expresión enajenada o deformada de la época.

La filosofía ha de concebirse entonces no sólo como un espejo cóncavo, exterior o distante, sino como una parte de ella. La filosofía griega, por ejemplo, no sólo sería expresión de la sociedad sino parte indisoluble de ella y, por tanto, no habría conocimiento cabal del cuerpo social griego (de la polis ateniense) si mutilamos ese miembro (suyo). La filosofía sería parte del todo social en cuanto elemento de lo que desde Marx y Engels se conoce como supraestructura ideológica. Conocer la filosofía griega permite conocer un aspecto de la sociedad y de la época correspondientes; sin embargo el conocimiento básico de esa sociedad, de sus estructuras y relaciones fundamentales no se deduce de la idea que la filosofía griega tenía de sí misma o, en términos hegelianos, de su conciencia de sí. Es evidente, por ejemplo, la concepción aristotélica del hombre en general y del esclavo en particular, en cuanto expresión enajenada de un hecho real: la situación del hombre libre y del esclavo en la sociedad esclavista antigua, constituye un aspecto de la realidad social, pues las concepciones de Aristóteles en cierto modo forman parte de la ideología de la época. Pero si queremos conocer la estructura y las relaciones fundamentales de esa sociedad, entre ellas las relaciones de producción y los antagonismos de clase, no recurriremos a la conciencia que Aristóteles o la filosofía griega tenían de esa sociedad. Sin embargo, en cuanto parte de ella, sólo podemos conocerla cabalmente si conocemos su filosofía. Pero a su vez el conocimiento que puedo obtener, al conocer su filosofía, sólo lo obtendré si integro ésta en el todo social del que forma parte y sobre todo si artículo este todo social en torno a lo que constituye su fundamento: las relaciones de producción. Con lo cual resultará que el conocimiento que la filosofía puede darme de la sociedad sólo será válido si, dejando a un lado lo que hay en ella de expresión teórica enajenada, la veo como un

elemento real que, por su naturaleza histórica y social, remite necesariamente a la estructura y fundamento de la sociedad correspondiente. Así, pues, la filosofía sólo permite conocer la sociedad en la medida en que ella misma es explicada por el conocimiento del todo social.

Con esto pasamos, sin solución de continuidad, de la teoría filosófica de la sociedad a la teoría social de la filosofía, o también de la superficie al fondo, lo cual implica que ambas teorías no están en un mismo plano, o sea, en el de la complementariedad. En cuanto a la teoría social de la filosofía que trata de responder, como recuerda JFM, a la cuestión de si se puede conocer la filosofía mediante el conocimiento de la sociedad, tenemos ya una respuesta afirmativa en cuanto que la teoría (o el método) anterior ha involucrado a aquél al afirmar que la filosofía sólo puede aportar un conocimiento de la sociedad en la medida en que ella misma es explicada por la sociedad.

Pero volvamos al planteamiento de JFM. Ya señalábamos antes su adhesión a la tesis de que se puede conocer la filosofía mediante el conocimiento de la sociedad. Mostramos asimismo sus reservas a esta tesis así como su rechazo del «sofisma reduccionista», entendido por él en dos sentidos que a nuestro modo de ver no llevan a las mismas consecuencias: reducción de la «naturaleza específica» de la filosofía a los factores sociales que han contribuido a producirla, y la tesis de que la teoría social de la filosofía debe explicar todas las relaciones entre la filosofía y la sociedad.

La ideología entra en escena

El examen de esta cuestión, o sea, la del alcance de la influencia de la sociedad en la filosofía y, por tanto, de la teoría social de la filosofías requiere ampliar el marco de las ideas de JFM, expuestas en el texto que hasta ahora hemos considerado (FA), y tener presente otros dos suyos (CMF y FCI), sobre todo por la aparición de un nuevo personaje en escena, junto a la filosofía y la sociedad: la ideología. En ellos se examinan las relaciones entre la teoría y los factores extrafilosóficos (sociales, práctica social, etc.), partiendo de una caracterización de la filosofía que implica una relación bifronte: con la ciencia y con la ideología. Descartamos aquí —aunque no totalmente—, para ceñirnos lo más posible a nuestro tema, la que mantiene con la ciencia, y fijamos sobre

todo nuestra atención en su relación con la ideología como vehículo fundamental de su relación con la práctica social.

Por lo pronto subrayemos el hecho de que JFM concede una gran importancia a esta relación, a diferencia de los filósofos inmanentistas tradicionales o los de nuevo cuño que sólo ven su relación con la ciencia, dándole un carácter tan exclusivo que acaba por desvanecerse la otra relación. Ahora bien, con respecto a ésta, el concepto de factores extrafilosóficos resulta demasiado amplio (legítimamente podría incluir también a la ciencia), razón por la cual lo apretamos para entender por él la práctica social o, apretándolo aún más, la práctica política.

Situado en este plano, y con estas precisiones, replanteemos la cuestión de la teoría social de la filosofía: ¿puede explicar la sociedad a la filosofía? Ahora bien, una vez que se ha rechazado por JFM la tesis reduccionista, y por nosotros también, tesis según la cual la teoría social de la filosofía explicaría *toda* ésta (o, más exactamente, las relaciones fundamentales entre filosofía y sociedad), la pregunta anterior debe ser precisada. En efecto, se hace necesario fijar qué aspectos de la filosofía deben ser considerados en esta explicación. Ciertamente, son tres: *a*) su génesis; *b*) su forma, estructura o naturaleza específica, y *c*) su validación.

La atención de JFM se concentra en *a*) y *c*), pero como habremos de ver *b*) también hará acto de presencia al examinarse la relación entre filosofía e ideología. Se trata, pues, de ver cómo incide la influencia social en estos tres aspectos y cómo en esa relación entra en juego la relación entre filosofía e ideología.

La filosofía —dice JFM en CMF y reitera en su ensayo FCI— se halla en estrecha relación con las ciencias, por un lado, y con la ideología, por otro. «La filosofía se halla, por así decirlo, a caballo de la ciencia y de la ideología... la filosofía hoy extiende dos tentáculos: uno, por el lado de las teorías, especialmente en continuidad, o cuando menos en estrecha relación, con las teorías científicas», y el otro «por el lado de la ideología» (FCI, 42). La primera relación «tentacular» la conciben en rigor, de dos maneras: *a*) en cuanto la filosofía opera sobre las ciencias, convirtiéndolas en objeto de su análisis, y *b*) «haciéndose ella misma científica, aunque esto no agotaría el ámbito de la filosofía, ya que tendría también un carácter "ideológico", o cuando menos alguna relación con las llamadas "ideologías"» (FCI, 49). Tendríamos, pues, filosofía sobre la ciencia y filosofía al modo científico.

Veamos ahora, como dice JFM, la otra vertiente. No podemos

dejar de aceptar el concepto de ideología que utiliza, de estirpe marxista, en cuanto que la pone en conexión con intereses reales, de clase, y destaca como contenido suyo un conjunto de creencias y evaluaciones. Lo mismo cabe decir de su nexo con la práctica social (sería preferible precisar con la «práctica política»), de la que se nutre y a la que abona. Entendida así la ideología (y por ahora nos basta con esta conceptuación), podemos abordar el meollo de la cuestión: ¿cómo se relaciona la filosofía con la ideología?

Si se toma la ideología como un *factum* —ya sea como ideología concreta o como comportamiento «ideológico» determinado— la relación de la filosofía con ella es semejante —nos dice JFM— a la que tiene con el *factum* de la ciencia: la convierte en objeto de análisis y examen crítico. Como vemos, tal era uno de los dos aspectos de la relación de la filosofía con la ciencia. Como en el caso de la ciencia hacia la cual extiende sus tentáculos, la relación de la filosofía con la ideología es de exterioridad, pues según JFM también aquí la filosofía analiza, critica y revisa ciertamente no las ciencias sino la ideología. Pero la analogía que JFM establece con la ciencia, por lo que toca a su segundo aspecto («haciéndose ella misma científica») no queda tan claro en su planteamiento. En efecto, con respecto a la ciencia nos ha dicho antes que la filosofía no sólo hace de la ciencia un objeto suyo, sino que ella misma se hace científica. Yo agregaría por mi cuenta que este segundo aspecto no puede ser separado del primero, ya que justamente en la medida en que la filosofía se hace científica extiende más adentro sus tentáculos sobre las ciencias, es decir, cumple mejor la tarea de analizar, criticar y revisar los conceptos científicos.

Ahora bien, para mantener la analogía con la relación filosofía-ciencia habría que decir lo que no dice JFM, a saber: que la filosofía no sólo hace de las ideologías objeto de análisis y examen crítico, sino que ella misma se hace (más exactamente, es) ideológica. Sin embargo, aunque JFM habla de «filosofía ideológica» (FCI, 54) para caracterizar la filosofía en su relación con la ideología por su analogía con su relación con la ciencia, en verdad al explicar esta caracterización no rebasa el aspecto de esa relación antes señalado (la ciencia como objeto de análisis, crítica y revisión; la ideología ahora como objeto de la filosofía en el mismo sentido). Y apuntalando este modo de hacer filosofía, común a la filosofía en cuanto científica e ideológica, JFM dice también: «La revisión de ideologías, fundada en la crítica —a la vez acrisolada en el análisis—, constituye, desde este punto de vista una tarea filosófi-

ca insoslayable» (*ibíd.*, 55). Y esta manera de concebir el lado «ideológico» de la filosofía no palidece aunque se asiente asimismo la justa tesis de que «el filósofo no tiene que sustraerse a los problemas políticos-sociales y, en general, a los problemas ideológicos de todos los tiempos» (*ibíd.*).

La relación entre filosofía e ideología estriba, pues, para JFM en la incorporación de esta última, como objeto de análisis y crítica, al campo de la primera. A esta tarea responderían por ejemplo, reaccionando contra ideologías establecidas o quitando «el antifaz adoptado por nuevas ideologías o por clases sociales que las elaboran al servicio de sus propios intereses...» (CFM, 154). No es poco, pero es insuficiente a la hora de caracterizar la relación entre filosofía e ideología.

Ciertamente, si nos quedamos en este plano de exterioridad —la filosofía por un lado y la ideología por otro—, cabe preguntarse si esa filosofía que analiza, critica y revisa es ella misma inmune a la ideología, y si su modo de hacer filosofía, no sólo en su relación con la ideología sino también con la ciencia, no se ha impregnado de un tinte ideológico. Sólo podría ser inmune, o inmune ante la ideología, si su aspecto científico (su hacerse ella misma científica) agotara por completo el ámbito de la filosofía, como pretenden inútilmente las variantes positivistas de toda laya. Pero incluso aunque la filosofía asuma ese modo de ser no podría reducirse a este único aspecto, a esta relación con la ciencia, como reconoce JFM. Habría, pues, que admitir que la filosofía no sólo se halla en una relación exterior con la ideología, en cuanto la convierte en su objeto de análisis y crítica, sino también en una relación intrínseca en cuanto que la ideología estaría no sólo fuera sino en ella misma. Sólo en este sentido cabría hablar propiamente de una filosofía «ideológica» que, naturalmente, de acuerdo con la especificidad de su carácter ideológico, tendría efectos diversos, positivos o negativos, sobre su modo de operar en su doble relación: con la ciencia y con la ideología misma.[6]

---

6. Naturalmente esto supone que para nosotros el concepto de ideología no sólo tiene el significado de conciencia falsa, deformada o mistificante, como ya subrayamos en nuestro trabajo «La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales"», recogido en el presente volumen: en nuestra Tesis 3 damos la siguiente definición: «La ideología es: *a*) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: *b*) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto dado y que: *c*) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales».

Naturalmente, esto complica aún más la relación. En efecto, si la filosofía fuera científica no sólo por su objeto sino también por su modo de ser podría enfrentarse —desde este nivel de la cientificidad— a las ideologías, ya fuese para analizarlas o criticarlas (JFM), o para cumplir otras tareas: establecer ciertas categorías propias o trazar líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología (Althusser), o entre el saber y el no saber. Sólo una filosofía así, intrínsecamente no ideológica, podría cumplir semejantes tareas. Ahora bien, puesto que para JFM esa relación intrínseca no se plantea, el problema deja de existir y la filosofía puede asumir la tarea de analizar, criticar y revisar las ideologías, o también, con el frente interno en paz, puede convertirse en «semáforo del saber» (Trías). O, de acuerdo con una expresión que corre de Ayer a Althusser, en una especie de «policía intelectual» o gendarme de la teoría.

¿Significa esto que la filosofía tiene que renunciar, dado su carácter ideológico, a la tarea que JFM legítimamente le asigna respecto a las ideologías? En modo alguno. Pero sí significa que no cualquier filosofía puede asumirla, sino sólo aquella que consciente de su propio carácter ideológico y apoyándose en una teoría científica de la ideología está en condiciones de eliminar sus efectos perturbadores y, de esta manera enfrentarse crítica, objetiva y fundadamente a otras ideologías.

Unidad teórica y pluralidad filosófica e ideológica

A nuestro modo de ver, la caracterización de la relación entre filosofía e ideología exclusivamente por su lado exterior impide afrontar hasta sus últimas consecuencias algunos problemas certeramente planteados por JFM. Me refiero concretamente a dos: el de la diferencia entre las tendencias a la «unidad» y «pluralidad teóricas», propias respectivamente de la ciencia y la filosofía, y el del papel de la ideología en la filosofía, problema éste íntimamente vinculado con el que ya abordamos en la primera parte de nuestro trabajo: el de las relaciones entre filosofía y sociedad.

Al caracterizar las teorías científicas y filosóficas JFM encuentra dos rasgos estructurales: la «unidad teórica» y la «pluralidad teórica». El primero, o tendencia a la unificación de las teorías en un dominio dado, es propio de la ciencia, en tanto que el segundo, la tendencia a su diversificación, se observa sobre todo en el terre-

no filosófico. La historia de la ciencia y la historia de la filosofía confirman, respectivamente, esta apreciación.

La tendencia unificadora que implica la eliminación de varias teorías y la decisión en favor de una se explica según JFM por la mayor facilidad en la ciencia para establecer «evaluaciones» que determinan la elección de un marco lingüístico o conceptual. No se trata de arbitrarios juicios de valor sino de preferencias razonadas adoptadas «en virtud de ciertos propósitos —mayor confirmabilidad, o grado de confirmabilidad, mayor posibilidad de falsar los enunciados, mayor poder explicativo, mayor alcance de los hechos a explicar, etc.—» (CMF, 167).

Aquí convendría precisar que estamos ciertamente ante «evaluaciones», pero no del tipo de las que encontramos como constitutivas de las ideologías, que se hacen con referencia a valores reales (morales, políticos, jurídicos, etc.), y no con respecto a estos valores —confirmabilidad, explicabilidad, etc.— que podemos considerar intrínsecos de la ciencia. Evaluar dos o más teorías por su mayor confirmabilidad y preferir, de acuerdo con esto, una de ellas, no es lo mismo que evaluar en sentido ideológico. Ahora bien, es evidente que esta evaluación no ideológica contribuye decisivamente a la «unidad teórica». Esto explicaría en gran parte la tendencia a desplazar (ciertamente, no a imponer) unas teorías en favor de otras. A nuestro modo de ver, la inexistencia o débil presencia de elementos ideológicos en las ciencias (formales y naturales) facilita considerablemente esta tendencia. Por ello no le faltaba razón a Lenin al decir: «Si los axiomas geométricos chocasen con los intereses de los hombres, seguramente habría quien los refutase».[7] Y la prueba, en sentido contrario, la hallamos en las ciencias sociales.

A diferencia de las ciencias (particularmente de las formales y naturales), la filosofía ha sido siempre terreno abonado para la «pluralidad teórica». Y esta se explica sobre todo por su fuerte carga ideológica. A nuestro modo de ver, esta carga permite comprender tanto la persistencia de ciertas soluciones filosóficas a lo largo del tiempo como el desplazamiento de unas teorías por otras, pero en ambos casos abriendo un ancho campo o al menos un campo mucho mayor, como matiza JFM, a la diversificación teórica. Al afirmar que una «teoría podrá ser considerada como

---

7. V.I. Lenin, «Marxismo y revisionismo», en *Obras completas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, t. 15, p. 25.

más satisfactoria que otra en ciertos aspectos o en vista de ciertos propósitos», JFM parece acercarse a la explicación anterior; sin embargo, al no subrayar el peso importante que tienen las «evaluaciones» —no en el sentido propiamente científico sino ideológico— en la elección y en el carácter también ideológico de los «propósitos», se aleja de dicha explicación. Es justamente la relación intrínseca de la filosofía con la ideología, o más propiamente su carácter ideológico, lo que impide establecer criterios que faciliten la tendencia a la «unidad teórica» y contribuyan, por el contrario, a su «pluralidad». En una sociedad dividida en clases, la filosofía tiene siempre, como Lenin ha subrayado sin eufemismo alguno, un carácter partidista, es decir, ideológico.[8]

Así, pues, por razones ideológicas fundamentales, las teorías científicas tienden a la unificación, en tanto que las doctrinas filosóficas tienden a diversificarse e incluso a contraponerse. Ahora bien, esto no significa que la diversificación sea absoluta. Ciertamente, también las filosofías diversas pueden reducir sus distancias y unificarse en la medida en que comparten un núcleo racional, científico; por otro lado, no todo ingrediente ideológico en el seno de la filosofía se opone a esta tendencia en la medida en que no entra en contradicción con ese núcleo y facilita, en cambio, su desarrollo. Pero ello dependerá naturalmente del tipo de ideología de que se trate. Ahora bien, en tanto que las filosofías surjan en las condiciones de antagonismo social, expresadas por ideologías, diversas, de clase, y las filosofías, en consecuencia, estén impregnadas de elementos ideológicos diversos, e incluso opuestos, seguirá en pie el contraste, claramente señalado por JFM, entre la tendencia a la unidad teórica en la ciencia y a la pluralidad teórica en la filosofía. Pero lo que demuestra sobre todo esta contraposición, justamente por su raíz ideológica, es que la relación entre filosofía e ideología debe ser considerada no sólo desde su lado exterior, sino también desde su lado interno; o sea, considerando que la filosofía no sólo se relaciona con la ideología en cuanto convierte a ésta en objeto de análisis, crítica o revisión, o traza frente a ella una línea de demarcación, sino también en cuanto que ella misma es ideológica.

---

8. V.I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*.

Papel de la ideología en la génesis y validación de la filosofía

La necesidad de tomar en cuenta la carga ideológica de la filosofía se pone de manifiesto al examinarse el problema que JFM llama de la «auto-contención» y «hetero-contención» de una teoría. Se trata de saber si una filosofía es autónoma o autosuficiente, es decir, si se explica por sí misma o si, por el contrario, para poder ser explicada debe recurrirse a factores ajenos. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa es, en particular, el papel de la ideología en una teoría filosófica «hetero-contenida». Si se considera que toda teoría tiene un origen, cierta estructura y, además, ha de ser validada, se trata de saber en qué medida o sentido la teoría filosófica en especial es autónoma o heterónoma, lo que obliga forzosamente a determinar el papel de la ideología en esos aspectos. El problema que se plantea JFM es, pues, desde otro ángulo, el ya abordado antes de las relaciones entre filosofía e ideología.

Por supuesto, hay que partir de un concepto de ideología; para JFM es el de conjunto de «creencias y evaluaciones concernientes al contorno político-social» y ligado a «condiciones sociales» (CMF, 201). Concepto un tanto estrecho por su contenido, pero suficiente para nosotros desde el punto de vista del problema que se va a abordar. La ideología así entendida forma parte del contexto en que se desarrolla la filosofía, y se trata de saber en qué medida «se inmiscuye» en esta actividad, y caso de que ello ocurra de qué modo y en qué proporciones (CMF, 189). Aquí se tiene presente la ideología como elemento de un contexto *exterior* a la filosofía, hecha teoría. A nuestro modo de ver, este contexto no consiste sólo en el conjunto de ideas dominantes que los individuos aspiran espontáneamente en su comportamiento cotidiano, sino que está formado también por las ideas que elaboran, lanzan y distribuyen determinados aparatos ideológicos (en el caso de la filosofía: institutos de investigación, centros de enseñanza media y superior, revistas y publicaciones, etc.). Esto vale sobre todo para la filosofía académica que en nuestra sociedad, con excepción del marxismo (y no todo él), es un producto que se elabora y transmite en los aparatos ideológicos oficiales correspondientes.

Si la ideología se inmiscuye en la filosofía no sólo desde un contexto exterior sino internamente, hasta el punto de hacerse visible en su estructura y su validación, el problema que se plantea JFM requerirá un nuevo enfoque. Por lo pronto, vamos a seguirlo

ahora con relación a la distinción tan aceptada y que él acepta también entre «contexto de descubrimiento» y «contexto de validación» de una teoría. JFM reconoce sin embargo que esta distinción no es absoluta, lo cual le permite plantearse en términos no absolutistas el papel de la ideología. Pero, con todo, las ideologías —a juicio suyo— forman parte del «contexto de descubrimiento», es decir, intervienen en la formación o génesis de una teoría, y en ese sentido habla él de una «heteronomía formativa» (CMF, 191), con la particularidad de que el grado de ella es mayor en la filosofía que en las ciencias naturales y formales, o lo que es lo mismo, menor, su autonomía. No obstante, el problema espinoso —y JFM es consciente de ello— es el de si los factores explicativos de la génesis o formación de una teoría contribuyen a su validación (no en el sentido de «derivar» y menos aún —aclara JFM oportunamente— de «derivar lógicamente» (CFM, 202). Se trata de saber, en suma, «si la llamada "ideología" puede formar o no parte del proceso de validación o invalidación de una teoría» (*ibíd.*). El hecho mismo de este planteamiento pone en cuestión la tesis generalmente aceptada de que si bien la ideología puede formar parte del proceso de formación y desarrollo de una teoría, jamás contribuye a su validación.

Aun admitiendo los matices que imponen las diferentes relaciones entre ideología y diversas teorías (científico-naturales, sociales y filosóficas), JFM plantea el problema con carácter general. Veamos ahora a grandes rasgos su posición frente a este problema, que sigue siendo el problema que nos interesa: el de las relaciones entre ideología y filosofía. Pero mientras tanto un nuevo personaje está ya en escena: la práctica.

Para JFM la ideología es una expresión de la práctica humana, y ésta a su vez orienta y establece fines a la teoría, al conocimiento. En este sentido, la validación no puede ser separada de la práctica o de la ideología que la expresa. Todo esto parece ser un reconocimiento de posiciones marxistas tradicionales. JFM habla incluso de un «primado de la práctica» dentro del continuo teoría-práctica. Pero al matizar este «primado» se ve cuán lejos se halla del reconocimiento anterior. En efecto, el «primado de la práctica», según él, «indica únicamente que en ella se dan los problemas que las actividades cognoscitivas (entre otras) aspiran a solucionar. Nada de ello quiere decir que a la hora de validar una teoría se apele directamente a la práctica, o a alguna ideología, sea conformista o revolucionaria, formada en el contexto de la práctica.

Se apela a una serie de técnicas —lógicas, experimentales y, en general, "racionales"— que se han originado en la práctica, y hasta en el contexto de ideologías formadas por ellas...» (CMF, 208).

Se nos perdonará la larga cita en aras del esclarecimiento del importante problema aquí planteado. Por un lado, JFM utiliza expresiones que gozan de carta de ciudadanía entre los marxistas: «la práctica orienta la teoría», «primado de la práctica», y, por otro, llega a reconocer —lo que no es poco— que la práctica es el espacio en el que se dan los problemas que las teorías aspiran a resolver. Sin embargo, las posiciones de JFM no deben ser aproximadas a las posiciones de las que se halla lejos, o sea, de las tesis marxistas de que la práctica es fuente y fundamento de la teoría y, lo que ahora nos interesa más, criterio de validación. Conviene precisar, a este respecto, que por tratarse de problemas prácticos —o como dice JFM—, problemas que se dan en la práctica, esta última no sólo contribuye a establecer criterios de validación, como reconoce él, sino que ella misma es criterio. Afirmar esto no significa que «se apele directamente a la práctica» y menos aún a alguna «ideología». Ciertamente, la práctica no habla por sí misma, sino a través de conceptos, métodos y técnicas que permiten a cada ciencia utilizarla como criterio de verdad. Apelar directamente a ella, es decir, sin una «comprensión de la práctica» (Marx, *Tesis VIII sobre Feuerbach*), o también, sin recurrir a las técnicas lógicas y experimentales correspondientes, significaría quedarse en una concepción empirista. Si esto es así, JFM no anda descaminado al recusar la apelación directa a la práctica, pero esto no afecta a la tesis bien entendida de la práctica como criterio de verdad.

Ahora bien, si es tal criterio lo es de la teoría en sentido lato, o sea, tanto de la ciencia como de la ideología (más exactamente de los elementos de verdad o falsedad que la ideología pueda contener).[9] Pero en el descubrimiento de este criterio[10] está claro que la

9. Como he puesto de manifiesto en mi trabajo «El teoricismo de Althusser» (*Cuadernos políticos*, n.º 4, México, D.F., 1975), no estoy de acuerdo con la tajante distinción althusseriana según la cual sólo en la filosofía y no en la ciencia interviene la práctica como criterio para validar (él dice: justificar) los enunciados filosóficos a los que llama «tesis». [De estas cuestiones me he ocupado con posterioridad más ampliamente en mi libro *Ciencia y Revolución (El Marxismo de Althusser)*, Alianza Editorial, Madrid, 1978; nueva edición, Grijalbo, México, D.F., 1983.]

10. Nos referimos a su descubrimiento *teórico* (debido a Marx y Engels) puesto que los hombres han operado *espontáneamente* en su vida práctica, desde hace milenios, con ese criterio.

ideología (la ideología del proletariado, de la clase destinada por su situación histórica a transformar práctica y radicalmente el mundo) ha desempeñado un papel decisivo: el mismo que ha desempeñado en el paso de la filosofía como interpretación del mundo a la filosofía de la revolución. Pero el criterio de la práctica no es ideológico como no lo son tampoco —y en esto tiene razón JFM— los conceptos, métodos y técnicas que, a nuestro modo de ver, permiten comprender la práctica y aplicar ese criterio.

Las afirmaciones anteriores nos obligan a marcar cierta distancia respecto a la solución que JFM da al problema que plantea: ¿en qué medida puede formar parte una ideología de la validación de una teoría? Su respuesta ya ha quedado esbozada: en la medida en que la práctica —y, por tanto, la ideología que la expresa— contribuye a instituir criterios para validarla (CMF, 204 y 205). Ahora bien, si contra lo que piensan el empirismo y el pragmatismo la práctica no contribuye directamente a validar la teoría, sino mediante su comprensión de ella y, por otro lado, superando una simple actitud ideológica hacia ella; es decir, si el criterio de práctica no es ideológico, es la práctica científicamente comprendida y no su expresión ideológica la que contribuye a validar la teoría. Por más que se relacione con la práctica, la ideología de por sí no valida la teoría.

A nuestro modo de ver, el intento de JFM de hacer intervenir la ideología en el proceso de validación gracias a la práctica de la que sería expresión, se halla viciado precisamente por situar la relación entre práctica y validación en un plano ideológico, aunque sustraiga a este plano las técnicas originadas en ella. Para ser aceptada, su tesis de «la validación de teorías no es completamente independiente de la "práctica"»; requiere ponerla en relación no sólo con su expresión ideológica sino con la comprensión de ella. Cuando se trata de validar una teoría, es decir, de comprobar lo que tiene de verdadero o científico, no se puede apelar a la ideología, ya que su criterio sólo podría ser ideológico. En cambio, rectamente entendido, el criterio de práctica descubierto por «razones ideológicas» puede ser rechazado o elegido por esas razones, pero él mismo no es «ideológico».

¿Qué queda, pues, de la contribución de la ideología a la validación de la teoría? Si no hay criterios ideológicos de validación, su papel no puede ir más allá del que desempeña en el descubrimiento, elección o rechazo del proceso mismo de validación, pero sin formar parte de él. Pero esto sólo afecta al papel de la ideolo-

gía como elemento de un contexto exterior a la teoría misma, que es propiamente el que JFM tiene en cuenta al considerar la relación entre ideología y teoría. Ahora bien, como ya hemos visto anteriormente, la ideología forma parte también, en mayor o menor grado, de la teoría filosófica misma; es decir, se encuentra en una relación intrínseca con ella. La filosofía, decíamos, puede ser científica o no, pero siempre es ideológica.

Lo que haya de verdadero o falso en una teoría filosófica ha de validarse como se valida en toda teoría que aspire a ser conocimiento. Lo que haya en ella de ideológico no puede ser validado de la misma manera, pues no siempre la falsedad o el error delatan la presencia de un ingrediente ideológico. Una ideología puede ser conciencia falsa, pero no toda conciencia falsa de por sí es ideológica. Pero ¿cómo validar una ideología? O, más exactamente: ¿cómo probar la validez ideológica de una teoría filosófica? Ya la pregunta misma descarta que consideremos la ideología exclusivamente por su lado cognoscitivo, y menos aún que la reduzcamos a simple conciencia falsa. Por sus elementos ideológicos una filosofía responde ante todo a los intereses sociales, de clase, que expresa, y rebasa su función cognoscitiva al poner ésta al servicio de una función social, práctica.

Desde un punto de vista ideológico, una filosofía será válida si funciona socialmente de acuerdo con el interés de clase que expresa, y es en la práctica donde se ve si tal adecuación se da o no. Pero por otro lado, su validez es limitada: vale lo que valen histórica y socialmente esos intereses de clase. La antropología abstracta o el humanismo abstracto de la filosofía idealista alemana o la decapitación de Dios bajo el hacha kantiana de la *Crítica de la razón pura*, valen ideológicamente por su adecuación a los intereses de clase de la burguesía alemana de la época. Heine captó perfectamente, sin nombrarlo explícitamente, este elemento ideológico de la «revolución copernicana» de Kant. Pero ideológicamente la destrucción de la metafísica clásica no va más allá de esos intereses. Ahora bien, no todo se pierde. Lo que sobrevive de esos elementos ideológicos (el principio kantiano, por ejemplo, del hombre considerado como fin y no como medio) pasa a formar parte de ideologías que vienen después (como la ideología socialista, proletaria), pero ya perdida su validez ideológica burguesa.

Más sobre el papel determinante de la ideología

El papel de la ideología en la filosofía, o de la filosofía como ideología, no acaba aquí. La ideología determina una serie de aspectos del quehacer filosófico que podemos fijar en los siguientes puntos:

1. *La ideología contribuye a fijar el espacio que en ella ocupa el saber (o conocimiento).* En efecto, los ingredientes ideológicos de una filosofía determinan el espacio que en ella queda al conocimiento, o más exactamente, al saber, categoría que es propia de la filosofía. Este espacio —y no la verdad que en él se da— es siempre de origen ideológico. En este sentido, la estructura misma de una teoría filosófica se ve afectada por la ideología, pues el peso de ésta, o más precisamente su naturaleza específica, es lo que fija el límite del saber que una filosofía puede alcanzar. Lo que dice Marx con respecto a la economía política burguesa, su imposibilidad de franquear cierta barrera teórica en virtud de su punto de vista de clase,[11] es decir, de su ideología, puede aplicarse a la filosofía. Lo que hay en la escolástica medieval de ideología feudal es justamente lo que reduce enormemente en ella el espacio del saber. Y lo que hay en Hegel de ideología burguesa, en las condiciones peculiares de la Alemania de su tiempo, es lo que le obliga a interpretar el mundo de un modo idealista absoluto (como conciliación de la idea con la realidad) y a excluir toda perspectiva de transformación revolucionaria a la que descalifica como muestra de una indignación subjetiva. Por el contrario, la ideología proletaria que inspira la obra de Marx le lleva a una concepción dialéctica del mundo como crítica radical de todo lo existente, estrechamente vinculada a la práctica revolucionaria. La ideología determina así, en todos estos casos, en el seno mismo de la teoría, el espacio que ocupa el saber.

2. *La ideología no sólo determina el espacio que ocupa el saber, sino también el modo de ocuparlo.* Es decir, la ideología establece este modo de ocupación al fijar el tipo de relación que la filosofía mantiene con la relación ideología-ciencia, pues las líneas de

---

11. C. Marx, *El Capital*, trad. esp. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, t. 1, p. XVIII.

demarcación son de origen ideológico (ya sea entre el saber y el no saber, entre lo significativo y lo no significativo).[12]

3. *La ideología en la filosofía, o la filosofía como ideología, determina a su vez su relación con lo ideológico mismo.* Ciertamente el tipo de ideología que inspira a la filosofía determinará el modo de verse a sí misma: *a*) como «abstracciones de por sí, separadas de la historia real», o *b*) como «expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas».[13] O sea, la naturaleza ideológica de una filosofía determinará que se vea a sí misma como una filosofía no contaminada ideológicamente o como una filosofía que, consciente de su carácter ideológico, puede tomar sus medidas con respecto a sí misma y a las demás.

Raras son las filosofías que reconocen su propia naturaleza ideológica, y muchas las que se consideran a sí mismas como el antídoto de toda ideología (la última rama de este añejo tronco es justamente la filosofía analítica). Ahora bien, si es cierto que la filosofía puede analizar, criticar y revisar, como dice JFM, las ideologías, ello sólo podrá hacerlo fecundamente si, al echar mano de una teoría científica de la ideología, tiene plena conciencia de su naturaleza ideológica. Sólo así podrá realizar una verdadera crítica filosófica de una ideología, pero a la vez comprender el límite teórico infranqueable de esa crítica, pues en cuanto que la ideología se levanta sobre la base económica social que la engendra, la tarea de desplazar a una ideología deja de ser una tarea puramente teórica, para volverse práctica, o sea, se halla vinculada al desplazamiento de la base social que la ha engendrado.

La pretensión de desplazar una ideología mediante la simple lucha de ideas cumple la función ideológica de dejar, en definitiva —en mayor o menor grado— el mundo, del que forma parte la ideología, como está.

4. *La ideología determina no sólo el trazado de líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología, sin dejar de ser ella misma ideología, sino también la relación específica de la filosofía con la ciencia.*

---

12. Esto es lo que ha olvidado Althusser. Al hacer de la función demarcadora (de la ciencia y la ideología) la función esencial de la filosofía, ha olvidado que ésta ejerce esa función precisamente como ideología.

13. C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana.*

Estas relaciones son diversas:

a) De exclusión (negación o humillación del saber de la ciencia en nombre del saber supremo de la filosofía). Todas las filosofías irracionalistas (pasadas o contemporáneas) postulan semejante relación;

b) de supeditación de la ciencia a la filosofía. El filósofo se vale de la ciencia para afirmar fines o propósitos ideológicos. Se trata de una relación de explotación, como justamente la ha caracterizado Althusser;[14]

c) de cooperación. La filosofía ayuda a la ciencia a desembarazarse de la ideología que obstruye su camino al mismo tiempo que, sin suplantarla, proporciona un saber categorial y esclarece métodos, fundamentos y supuestos. La filosofía le ayuda asimismo a inscribir su quehacer en una perspectiva global (teórica y práctica) de transformación del mundo.

Vemos, pues, que la filosofía no se sitúa ante la ciencia en un vacío ideológico. Y ello no sólo cuando toma a la ciencia como objeto de análisis, crítica o revisión, sino también cuando ella misma opta por hacerse científica, o por operar a espaldas (o en contra) de la ciencia. Optar por hacer filosofía de un modo u otro es ya una opción ideológica. Como lo es también hacer filosofía puramente especulativa, separada de la práctica social, o filosofía práctica, o de la praxis, vinculada a la transformación real del mundo.

En suma, la filosofía se halla siempre entroncada con el mundo social del que es expresión y parte integrante. Por ello, entronca siempre con él desde fuera o desde dentro de la ideología.

El examen de los trabajos citados de JFM nos ha estimulado a recorrer el camino que nos ha reafirmado en esta conclusión.

(1978)

---

14. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, París, 1974.

¿QUÉ HACER CON LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA?

Preguntas y respuestas iniciales

La expresión «historia de la filosofía» en cuanto que alude a cierta realidad histórica no presenta, al parecer, problema alguno. A la historia de esta realidad corresponde el conocimiento que, en nuestra lengua, designamos con las mismas palabras. Sin embargo, trátese de una u otra expresión, hay en ellas una ambigüedad que obliga a precisar el contorno de la realidad historiada, así como el alcance de su consideración histórica. Pero pronto caemos en la cuenta de que su ambigüedad es relativa, puesto que es su propia realidad la que nos veda fijarla unívocamente en una definición. Por lo que toca a su consideración histórica, el problema se plantea —como trataremos de ver— cuando no se la expone y explica como historia o cuando se hace pasar por tal lo que propiamente no es.

Lo primero que conviene subrayar es justamente su carácter de realidad. Se trata, en verdad, de una realidad constituida por la actividad de estos productores de doctrinas que son los filósofos y por un conjunto de textos en los que se expresan y comunican determinadas ideas. La atención de los historiadores de la filosofía (Hegel, Brehier o Copleston, por ejemplo) se dirige habitualmente a los filósofos y sus obras. Pero esta producción intelectual no agota el mundo histórico de la filosofía. Como todo producto, los

textos filosóficos están destinados a ser consumidos o asimilados, y a través de su consumo influyen, más allá de ellos mismos, en otras doctrinas y, más allá de estas doctrinas, en la vida social y cultural.

Las filosofías llegan a sus destinatarios —filósofos o no— por ciertas vías sin las cuales no podrían cumplir su destino filosófico y social. Naturalmente, esos canales en que se exponen y circulan las ideas cambian históricamente: en tiempos de Sócrates, la plaza pública; en la Edad Media, los monasterios; en nuestra época, los centros de enseñanza y los institutos de investigación, así como las publicaciones más o menos especializadas. Tanto en la producción como en el consumo, la filosofía se ha vuelto una actividad profesional, académica. Desde Kant la mayor parte de los filósofos han dejado de respirar el aire de la calle para refugiarse en sus cubículos y salones de clase. Los nombres de Nietzsche, Marx, Gramsci o Sartre constituyen, a este respecto, más bien la excepción que la regla.

Pero volviendo a nuestro tema y concentrando la atención en aquello que es producido, distribuido y consumido en cierto modo, o sea, las doctrinas filosóficas, abordemos la cuestión medular que nos interesa: ¿cómo y por qué se suceden las filosofías?, o: ¿en qué consiste precisamente su existencia histórica? Ya las preguntas mismas entrañan el reconocimiento de estos dos rasgos que condicionan la respuesta: *a*) las filosofías se encuentran dispuestas en un orden de sucesión temporal, y *b*) esta sucesión obedece a razones y, por tanto, excluye una sucesión arbitraria, casual o contingente.

Tendríamos, pues, en la historia de las filosofías, un orden temporal, cronológico, y un orden lógico, racional. No habría, por tanto, historia de las filosofías si se la saca de este doble orden de sucesión. Pero, a la vez, tampoco la habría si —como ya puso Marx de manifiesto desde *La ideología alemana*— se la saca de la historia real, o sea, de la historia total de la que ella forma parte junto con la economía, la política y la ideología. Finalmente, tampoco habría historia de la filosofía si se la coloca a extramuros de su historia propia, interna. Aunque parezca superfluo recordarlo —o suene a perogrullada— todo lo anterior equivale a decir que no puede haber propiamente historia de la filosofía sin historia, es decir, si la filosofía en su conjunto o una determinada doctrina filosófica no es considerada históricamente.

Atentados contra la historia de la filosofía

Hay varias maneras de intentar la destrucción o el olvido de la historia de la filosofía: *a*) cortando sus vínculos con la historia real para hacer de ella una historia inmanente que se alimentaría de sí misma y que, en sí misma, encontraría su razón de ser. Así, se explicaría Aristóteles sin tener que asomarse a la sociedad griega esclavista de su tiempo; bastaría ponerlo en relación con Platón, quien plantea problemas que tocaría resolver a Aristóteles; Hegel podría ser explicado sin tener que relacionarlo con el modo como se refracta, en la sociedad alemana de su época, la gran revolución burguesa de Francia; bastaría insertarlo en la problemática idealista de Kant o en la de la sustancia sin sujeto de Spinoza; *b*) pero a veces no sólo se niegan, en nombre de esta inmanencia, los vínculos con la historia real para entregarnos una historia que, como Narciso, no haría más que mirarse a sí misma, sino que se niega el pasado filosófico, la historia propia, como sucede en la filosofía que, sin el menor rubor, se llama a sí misma *perenne*, o las que, admitiendo que su desarrollo es histórico, consideran que éste sólo lo es de un núcleo invariante que no tiene historia. Ahora bien: ¿cómo puede haber historia de lo que no tiene historia? En ambos casos, se entierra dogmáticamente el pasado filosófico y con él la historia: tanto la real como la propia o interna. La historia de la filosofía se vuelve así su antihistoria; *c*) finalmente tampoco se escapa a esta antihistoria cuando negada la vinculación de la filosofía con la historia real, pero reconocida la existencia de un pasado filosófico, sólo se toma de él lo que se sitúa en el camino de una filosofía «pura». En nombre de ella, desde la perspectiva británica, John Passmore en su obra reciente *100 años de filosofía* se permite calificar la filosofía marxista como un «accidente histórico» y negar a Sartre todo interés filosófico. Se cae, pues, en la antihistoria cuando al historiar cien años de filosofía se amputa del cuerpo de ellos la problemática o las doctrinas que no sirven de alimento a una supuesta filosofía «pura». Estos atentados no han logrado, ciertamente, destruir la historia de la filosofía, pero sí han contribuido a cierto descrédito de ella, descrédito que se ve abonado por la práctica de la mayoría de los filósofos. En general, los filósofos no suelen reconocer sus deudas filosóficas, para no hablar de las que tienen con la ciencia, la política y la vida social. Cada quien ve su propia doctrina como el punto de partida de la filosofía y, lejos de ser la suya un recomienzo, es para él un co-

mienzo absoluto. El yo de Descartes; el sujeto trascendental de Kant; la filosofía como ciencia rigurosa, sin supuestos, de Husserl; la ontología fundamental de Heidegger, etcétera, justamente por su afán de originalidad e innovación, son verdaderas máquinas de destrucción que permiten levantar, al fin, el edificio que no será demolido. La filosofía se inserta así en un presente que como Yo, conciencia trascendental, *Dasein*, sentido, materia o lenguaje, exige ser sacralizado. Y sólo se salva del pasado aquello que contribuye a esa sacralización.

La propia práctica de la filosofía arroja, en muchos casos, una densa niebla sobre su historia, puesto que la imagen que la mayor parte de los filósofos tienen de su doctrina es ya de por sí antihistórica: la filosofía como punto de partida o de llegada absolutos. Pero una doctrina debe ser juzgada no por la imagen que el filósofo traza de ella misma, sino por su naturaleza, que es justamente la de ser histórica.

La historicidad de la filosofía y sus problemas

De acuerdo con esta naturaleza histórica, la historia de la filosofía o la explicación histórica de determinada doctrina filosófica se hace necesaria por tres razones. Primera: la filosofía, con su realidad específica, forma parte del todo social, como elemento de su supraestructura ideológica; por tanto, para entender cierta fase del desarrollo histórico-social hay que tomar en cuenta el nivel histórico alcanzado por la filosofía en esa fase histórico-social. Segunda: la filosofía como parte de una realidad social responde a necesidades vitales, sociales. Como historia real, la historia de la filosofía es la prueba palmaria de la naturaleza y función social de las filosofías. Y tercera: la historia de las doctrinas filosóficas se hace necesaria para entender el presente filosófico, presente que no deja de tener consecuencias prácticas en cuanto que contribuye a dejar intacta o a transformar una realidad social.

Ahora bien, si la historia de las filosofías no es mera sucesión de ellas en el tiempo y esta sucesión obedece a cierta lógica interna y externa, ello significa que lo que se ordena temporalmente tiene que serlo, a su vez, lógica, racionalmente. Haberlo intentado por primera vez es el gran mérito de Hegel. Los hechos filosóficos han de ser considerados, por tanto, desde una perspectiva teórica: pero la premisa de una teoría (o filosofía) de la historia de la filo-

sofía es el reconocimiento de la diversidad y del cambio de aquello que ha de ser historiado.

Esta diversidad y ese cambio se refieren a los diferentes problemas que ocupan el primer plano en distintas épocas; a las diversas soluciones que se dan, históricamente, a un mismo problema; al distinto modo de practicar la filosofía (especulativo o práctico, académico o callejero, elitista o público); a las diversas relaciones que, en cada época, mantiene la filosofía con la no filosofía (religión, ciencia, arte o política) y, finalmente, a los diferentes efectos teóricos y prácticos que provocan la difusión y recepción de las distintas filosofías. He ahí una diversidad histórica, real, que el historiador no puede ignorar sin negar la historicidad de la realidad que justifica su labor.

Pero, el reconocimiento de esa historicidad y, por tanto, de la imposibilidad de congelarla, no nos libera de la necesidad de plantearnos otra cuestión que, desde el primer momento, nos viene acechando: ¿la filosofía sólo es lo que es históricamente o ciertas filosofías podrían rebasar, total o parcialmente, su existencia histórica? O también: si no se puede separar el saber filosófico de su historia, ¿en qué relación se halla la historia de su objeto (de la filosofía) y lo que este objeto es? Ambas cuestiones nos llevan al problema metodológico fundamental de cuál es el enfoque más adecuado para estudiar un objeto que se caracteriza por su historicidad. A primera vista, el método que parece ajustarse más estrechamente a la naturaleza del objeto sería el histórico. Pero entonces se plantea la cuestión —propia de toda ciencia histórica— de si se puede hacer historia sin disponer o presuponer una teoría de su objeto. Ahora bien, si fijamos la atención en el objeto —la filosofía— cuya historia nos proponemos conocer, advertimos de nuevo que no existe una definición unívoca cuyos rasgos pudieran ser compartidos por las diversas filosofías que han de ser historiadas. Puesto que cambian de una a otra los problemas, las soluciones, el modo de practicarla, sus relaciones y funciones, no cabe hablar de una esencia de la filosofía, o filosofía ideal, paradigmática, que pudiéramos llamar LA FILOSOFÍA y que, como en la dicotomía platónica, se realizara en las filosofías reales, diversas y cambiantes históricamente. Lo que tenemos son las múltiples doctrinas filosóficas que han existido efectivamente sin que ninguna de ellas realice esa supuesta esencia filosófica o filosofía ideal.

LA FILOSOFÍA es, pues, una abstracción —una mala abstracción— o una generalidad vacía: lo que existe —al menos histórica-

mente y de historia se trata ahora— son *las* filosofías. Esto significa que, en rigor, no puede hablarse de historia de *la* filosofía sino de historia de las filosofías. Una filosofía así entendida, como elemento de esta totalidad cambiante y variable, es histórica en un triple sentido: *a*) como producto histórico, o sea, por su origen; *b*) en cuanto que determinada situación histórica condiciona lo que ella es: sus problemas y soluciones, su práctica, sus relaciones con lo que no es directamente y sus efectos filosóficos y sociales y, finalmente, *c*) en cuanto que —como todo producto histórico— está destinado a dejar un hueco que habrá de ser llenado por otras filosofías.

El enfoque sistémico de la historia de la filosofía

Las filosofías nacen de la historia, están en ella y en ella encuentran las condiciones de su supervivencia relativa o de su desaparición. No hay, pues, una filosofía supratemporal o suprahistórica. ¿Qué aporta entonces o qué puede aportar el enfoque sistémico en los estudios de las filosofías como sistema; por ejemplo los de Hamelin sobre Aristóteles y Descartes, o el de Victor Delbos sobre el spinozismo? Este enfoque no puede dejar de reconocer que existe un orden temporal y que toda filosofía por su origen se relaciona con una serie de circunstancias. Pero, una vez surgida y constituida, lo que le interesa de ella no es la relación con sus circunstancias ni por qué surge o cuáles son las necesidades sociales a que responde; todo ello le parece exterior o inesencial. Lo que busca es *cómo* está hecha, su unidad o coherencia internas, su lógica propia. En suma, lo que hay en ella de sistema, de esencial. En cuanto a su relación con el pasado filosófico, sólo le atrae lo que se integra en el sistema y lo que no logra tal integración queda como un accidente histórico del que el sistema se despoja. El sistema es, pues, lo coherente salvado de la incoherencia, la identidad sin oposición interna. Pero el accidente, la incoherencia existen dialécticamente, es decir, real, históricamente. El sistema es, por consiguiente, la filosofía depurada de las impurezas históricas. En pocas palabras, lo que queda de la filosofía como sistema es lo que, en la filosofía, queda fuera de la historia.

¿Qué sentido tiene hablar aquí de existencia histórica o de inserción en una historia propia? Para el investigador que adopta este enfoque sistémico lo que se historía es la filosofía como siste-

ma, puesto, a su vez, en relación diacrónica con otro sistema que le precede o que viene después. Pero ¿qué es lo que lleva de un sistema a otro? Un sistema nuevo nace para resolver lo que un sistema anterior no ha podido realizar; es, pues, su impotencia misma lo que le hace salir de sí y encontrarse en otro, posterior. Así es como Hegel ha visto a Spinoza. La verdad del sistema spinozista (de su sustancia) encuentra su plenitud en lo Absoluto hegeliano (que es sustancia pero como sujeto).

En el enfoque sistémico un sistema se relaciona con otro cronológicamente, en el doble sentido temporal y lógico. La historia de la filosofía se convierte en historia de los sistemas en la que lo lógico y lo histórico se confunden sin la mediación de la historia real.

Y lo que se busca en cada sistema es la coherencia a toda costa; por ello, en el enfoque sistémico de Spinoza se excluye la contradicción que supone mantener la idea de la inmortalidad del alma en una filosofía materialista, de manera análoga a como se descartan del sistema idealista de Descartes sus elementos materialistas. Se hace así abstracción del cambio del movimiento, de las oposiciones en el seno mismo del sistema. De la filosofía expuesta lo que interesa es su forma acabada y no su formación. La historia de la filosofía se vuelve así paso de un sistema a otro, de un pensamiento esencial a otro más esencial. El sujeto, pues, de la historia de la filosofía es el sistema.

Los sistemas se relacionan diacrónicamente entre sí, pero en un movimiento de esencias en el que su esencialidad determina el lugar de cada filosofía en su movimiento histórico, su antes y después (Spinoza se convierte así en un pre-hegeliano y Hegel en la consumación de Spinoza). La verdad de una y otra filosofía sólo se da en ese movimiento en que los sistemas como pobladores de un mismo universo de esencias acaban por ser intemporales y, de este modo, escapan de la historia.

Ahora bien, no toda la filosofía es sistema en el sentido fuerte en que lo son las doctrinas de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hegel y, en nuestro siglo, Nicolai Hartman. Pero, incluso en estos casos, su unidad no es tan absoluta que llegue a abolir —como vimos en los ejemplos de Spinoza y Descartes— sus oposiciones internas. Y no sólo esto. Hay otras filosofías en las que falta esa voluntad de sistema como acontece desde Sócrates en Nietzsche, Marx, Gramsci, Unamuno, Sartre, Witgenstein o Adorno. Sin embargo, esto no quiere decir que carezcan de cierta unidad o cohe-

rencia en torno a algunos problemas fundamentales, aunque sin constituir un sistema. Por otra parte, si la historia de la filosofía se reduce a historia de los sistemas, o a la realización de una voluntad sistémica, ello significa, en primer lugar, dejar fuera las filosofías en que no se manifiesta semejante voluntad; y en segundo lugar, reducirla a una historia puramente interna en la que un sistema existe para superar a otro o ser superado por él. En suma, significa la abolición misma de la historia de la filosofía para volverse paradójicamente una historia ahistórica o, más absurdo aún: una historia contra la historia.

En cuanto que el paso de un sistema a otro responde a la exigencia de superar el pasado, la historia de la filosofía es la historia de las impotencias filosóficas sucesivas y, a la vez, de los poderes que han de culminar en el poder supremo del Sistema por excelencia (en Hegel, su propia filosofía). La búsqueda de la coherencia y de la unidad cada vez mayores conduce así a ese sistema pleno que, por haber llenado los huecos de los sistemas anteriores, se convierte en la fase última y, por última, superior de la historia de la filosofía. De este modo, la historia ideal o idealista de los sistemas se convierte en una historia teleológica.

Ahora bien, nuestra crítica de este enfoque sistémico así practicado no anula su legítima pretensión de buscar una articulación o estructura conceptual. Esta búsqueda es necesaria siempre que no sacrifique a ella las oposiciones internas de una doctrina y siempre que su estructura contradictoria y, por tanto, dialéctica, se ponga en relación con las condiciones históricas concretas en que surge, se desarrolla y se constituye.

El punto de vista histórico

Todo lo anterior nos lleva a la conclusión de que es necesario situarse en un punto de vista histórico, pero no reducido —como en el enfoque sistémico— al de una historia lógica, ideal o de sistemas. Se trata de considerar las filosofías a través del tiempo como ríos de diverso caudal que no tienen una sola y definitiva desembocadura. Se trata de verlas no como formas o esencias sino en su proceso de formación y desarrollo. ¿Qué es lo que impulsa ese proceso?; ¿de qué naturaleza es el movimiento en que se insertan y su propio movimiento: continuo o discontinuo?; ¿qué relación hay entre su estado inicial y su fase final? He ahí un

manojo de cuestiones a las que intenta responder la consideración de las doctrinas filosóficas en su existencia histórica.

La concepción evolucionista

Veamos, en primer lugar, la concepción evolucionista —quizás más exactamente, embriológica— de la historia de la filosofía. En cierto modo, por lo que toca a todo el proceso histórico de la filosofía en su conjunto, la historia de la filosofía de Hegel podría ser un buen ejemplo de este evolucionismo. En cuanto a una doctrina determinada, podríamos ejemplificar esta concepción con el estudio de un investigador contemporáneo como Johnston sobre la vida y la filosofía de Berkeley. De acuerdo con este enfoque, en toda filosofía hay un núcleo esencial que aparece inicialmente como germen o embrión para madurar en su estado final. Así se ha interpretado, en estos últimos años, la filosofía de Marx, al ver ese núcleo en el concepto de enajenación de sus textos de juventud.

Para este enfoque de la historia de las filosofías el comienzo es el fin, como ya decía Hegel; el embrión es la madurez, el resultado, aunque de un modo potencial. Pero, con todo, para el evolucionista, lo que no es todavía realmente acabará por serlo. Este enfoque acentúa la continuidad sin cortes ni cesuras. Lo que una filosofía ofrece en su madurez estaba ya en su estado inicial, sólo que en embrión. La historia de la filosofía se convierte en una embriología del saber, pero con ello se reduce a una historia interior, aunque ciertos estímulos externos contribuyan a ella. Justamente por su carácter interno se asemeja a la historia sistémica. En efecto, el desarrollo del embrión culmina en la forma madura y última. De este modo, la formación de una doctrina conduce necesariamente a la forma acabada que, ya sin evolución posible, puede considerarse como sistema.

La existencia histórica de una doctrina consiste en esta sucesión del embrión al estado final, estado que sólo existe por su evolución anterior. El punto de vista sistémico pretendía superar la contradicción entre historia y sistema, reduciendo la historia a un proceso lógico, racional. El punto de vista evolucionista trata de conjugar historia y sistema, predeterminando desde el comienzo mismo el resultado final o sistema. Para este enfoque, semejante proceso sólo puede ser continuo e interno, excluyendo, por un lado, las rupturas y contradicciones internas y, por otro, desvincu-

lando ese proceso de la historia real que irrumpe siempre impidiendo toda predeterminación.

Veamos ahora las explicaciones históricas que, a diferencia de los enfoques anteriores —sistémico y evolucionista—, consideran históricamente la filosofía por su conexión con algo que es exterior a ella (la personalidad del filósofo, el Espíritu o la sociedad). En todas ellas, la clave de la explicación histórica reside en el descubrimiento de ciertas conexiones externas.

La historia de la filosofía como historia de los filósofos

La primera de estas tres explicaciones reduce la historia de las filosofías a la historia de los filósofos, ya sea que la relación se establezca con la personalidad de ellos (su psicología, situación e ideas), como hace Copleston, ya sea que se considere toda filosofía —como la considera Gaos— «confesión personal».

Es innegable la parte de verdad que hay en esta concepción. Ciertamente, una filosofía la hace un individuo concreto cuya personalidad ofrece ciertos rasgos que no dejan de imprimir su huella en su doctrina. Tampoco puede ignorarse que ciertos acontecimientos personales pueden influir en la filosofía correspondiente; por ejemplo: la expulsión de Spinoza de la comunidad judía de Amsterdam; la vida apartada de Feuerbach en el campo, en contacto directo con la naturaleza, durante cerca de 25 años; el paso de Marx en su juventud por la redacción de *La Gaceta Renana*; la ruptura de Kierkegaard con su novia Regina Olsen y la impresión que le produjo el ataque de un periódico humorístico de la época, etc. Sin embargo, la filosofía no es asunto ni expresión personal. En primer lugar, porque el modo de ser individuo en una sociedad dada se halla condicionado socialmente y, en segundo lugar, porque este individuo concreto que es el filósofo sólo reflexiona en un contexto social, político e ideológico que le marca no sólo su personalidad en general sino también como filósofo. Las ideas de Platón y Aristóteles acerca de la verdadera naturaleza del hombre como «homo teoreticus» que, a juicio de ellos, sólo podía darse en el hombre «libre» y no en el esclavo, no eran ideas personales que pudieran explicarse sin tomar en cuenta la sociedad esclavista en que se producen. Pero la explicación biográfica no sólo deja en el aire el fundamento social de las ideas filosóficas sino que pierde de vista la conexión interna entre

unas doctrinas y otras. Si las individualidades sólo generan expresiones filosóficas irreductibles, ¿cómo se podría tender un puente entre estas filosofías subjetivas o personales? El psicologismo y relativismo radicales de este enfoque conducen forzosamente no sólo a negar los lazos que vinculan a una filosofía con sus condicionantes sociales e ideológicos sino a ignorar su lógica interna. La consecuencia de ello es el «monólogo en soledad» (Gaos) y, por tanto, el escepticismo radical. La historia de la filosofía se convierte así en pura historia individual o sucesión de biografías de los filósofos.

La historia hegeliana de la filosofía

Para Hegel la historia de la filosofía es la historia de su evolución en el tiempo; se trata de un proceso necesario y racional, pero no puramente interno, ya que en definitiva se trata de la historia del Espíritu. La racionalidad de la sucesión de las doctrinas filosóficas en el tiempo es, en definitiva, la racionalidad de la historia del Espíritu. «Toda filosofía —dice Hegel— es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual.» No estamos, pues, ante una historia real, humana —pero ¿es que puede haber otra?—, de la filosofía, sino ante una historia espiritual de la filosofía o, lo que es lo mismo, ante una historia filosófica del Espíritu. Una historia que encuentra en el Espíritu, con el que acaba por identificarse el sistema de Hegel, no sólo su razón de ser sino su finalidad. La racionalidad de la historia es, por tanto, teleología. En rigor, para Hegel no puede hablarse de una historia puramente interna de la filosofía, justamente porque se trata de una historia del Espíritu, pero tampoco de una historia externa, tomando en cuenta, por ejemplo, su relación con circunstancias políticas, ya que en definitiva todo es Espíritu. Por ellos dice también Hegel: «...Es un espíritu y solamente uno el que se manifiesta y se plasma a través de estos diversos momentos». La historia de la filosofía como toda historia es, en definitiva, historia del Espíritu en la que se disuelven tanto sus conexiones internas específicas como sus relaciones con la vida real.

Hacia la historia real

Si descartamos esta historia especulativa, mistificada, de la filosofía para buscar su historia real, sin «astucias de la Razón», es decir, una historia de estos productos humanos —y sólo humanos— que son las doctrinas filosóficas, la historia de la filosofía debe abandonar su pretensión de autonomía absoluta o desarraigo total, puesto que dichas doctrinas forman parte de la realidad social en un tiempo y lugar determinados y se integran en el proceso histórico único y total. La filosofía es por ello asunto histórico y social.

El riesgo de este enfoque es que naufrague en el mar del sociologismo; es decir, que la búsqueda legítima de la determinación social conduzca a reducir las doctrinas filosóficas a simples respuestas a necesidades sociales, ignorando la estructura específica de esas respuestas y la racionalidad propia de su sucesión. Este enfoque sociologista —que no social— nos aleja —al igual que los anteriores: sistémico, psicologista o idealista— de una historia real de las filosofías, o sea, de aquella que da razón de la diversidad y sucesión de ellas a través del tiempo.

Las tres dimensiones de una historia real de la filosofía

Semejante historia tiene que ver cada doctrina históricamente, considerando qué es lo que la determina socialmente, cómo se relaciona con el pasado filosófico y, finalmente, cuál es la estructura peculiar de este producto histórico.

Detengámonos brevemente en cada uno de estos tres planos o dimensiones de un mismo enfoque:

a) Condicionamiento social de las filosofías. ¿En qué sociedad surge y se desarrolla determinada filosofía?, ¿cuáles son las relaciones de producción y de clase de esa sociedad?, ¿cómo se sitúa objetivamente el filósofo en ellas?, ¿cómo se insertan en esas relaciones sociales las instituciones filosóficas en que se producen y difunden sus obras?, ¿cuál es su relación con el poder?, ¿qué problemas plantea y qué soluciones exigen las necesidades sociales y el poder dominante?, ¿qué papel efectivo desempeña una filosofía en ciertas condiciones históricas? Puesto que determinada doctrina filosófica no sólo surge en una sociedad dada sino que es elemento de ella, de su supraestructura ideológica, el estudio de esa

sociedad constituye necesariamente el punto de partida en la explicación de su origen, naturaleza y función social. Pero se trata sólo de un punto de partida que abre un campo de posibilidades y no la filosofía misma en su realidad efectiva. Esto es lo que olvida un enfoque sociologista, seudomarxista, al convertir ese punto de partida en punto de llegada. O sea: al establecer un nexo directo entre condiciones sociales y filosofía, sin tomar en cuenta la compleja red de eslabones intermedios y de factores subjetivos y contingentes que dependen, a su vez, de los nexos que el filósofo y sus instituciones mantienen con las relaciones sociales y el poder en condiciones históricas dadas.

El enfoque social permite descubrir un campo de posibilidades, pero la filosofía que existe históricamente no es sólo una de las posibilidades determinadas socialmente sino la posibilidad realizada. Esto obliga al historiador a estudiar los elementos, factores o eslabones que han hecho posible su realización, entre ellos los ya señalados: personalidad individual del filósofo y bagaje filosófico con que cuenta para responder filosóficamente a los problemas que su sociedad y su tiempo le plantean. Pasemos ahora al segundo plano anunciado.

b) Análisis del nexo interno de una filosofía con otras. Al abordar los problemas filosóficos que se le plantean, el filósofo no parte de la nada; dispone de una herencia filosófica que abre ante él un nuevo horizonte de posibilidades. Hegel hace posible a Marx, pero también al «anti-Hegel» o Kierkegaard. ¿Por qué se realiza una u otra posibilidad? Ya hemos señalado el papel de las condiciones sociales al engendrar ciertas posibilidades de realización; o sea, que después de Hegel una filosofía siga el camino de Marx o el de Kierkegaard. Pero ello dependerá no sólo de las condiciones sociales que engendran una y otra posibilidad, sino también del nivel histórico alcanzado por la propia filosofía; de Hegel no se habría podido pasar a Marx sin la mediación de Feuerbach. Así, pues, no bastan las condiciones sociales para explicar por qué el desarrollo histórico de la filosofía toma cierto rumbo sino que es necesario comprender de qué material filosófico se dispone y en qué sentido ha sido transformado. O sea, se hace necesario el estudio de la genealogía de los conceptos fundamentales de determinada doctrina, el lugar de ésta dentro de una historia propia, interna.

Así, pues, el estudio histórico de una doctrina obliga, por un lado, a examinar las posibilidades filosóficas determinadas social-

mente, pero, a su vez, el papel que desempeñan en la realización de una de ellas, en el surgimiento de determinada doctrina, las posibilidades abiertas por su historia propia, interna, o sea, por la herencia filosófica de que se dispone.

Finalmente, del análisis del condicionamiento social y de la genealogía, pasamos al tercer nivel:

c) *Análisis interno*. En toda filosofía, sistemática o no, hay cierta unidad o articulación de sus conceptos fundamentales. La filosofía se presenta como un todo más o menos orgánico que no excluye sus contradicciones internas, cuya presencia puede explicarse por la relación del filósofo con la sociedad o con otras filosofías. Así, pues, toda filosofía presenta una estructura peculiar en la que encontramos, realizadas, las posibilidades filosóficas dadas en determinada sociedad y un modo peculiar de asimilar la herencia filosófica disponible. Pero, el todo filosófico que se somete a un análisis interno, no es la simple deducción de ciertas condiciones sociales ni de un pasado filosófico anterior sino que es el producto de una actividad transformadora, creadora, a partir de las condiciones históricas y sociales dadas, de un material filosófico preexistente. Es así como podemos considerar las filosofías en su existencia histórica sin caer en el logicismo del enfoque sistémico, en el empirismo historicista o en el reduccionismo del enfoque sociologista.

Historia de la ciencia, historia del arte e historia de la filosofía

Una historia de la filosofía comparte con la historia de otras creaciones culturales —como la ciencia y el arte— la tesis del condicionamiento social de toda producción espiritual y, por tanto, la de su relación externa con la historia real. Comparte igualmente el principio de su inserción en una historia interna propia. Pero por su naturaleza específica y su existencia histórica peculiar, la historia de la filosofía está más cerca de la historia del arte que de la de la ciencia. Veamos.

En el arte, como en la filosofía, no existe EL ARTE por excelencia al que se encaminara en su movimiento histórico el pasado artístico. En cierto modo, el pasado está vivo. Con Rembrandt, como con Spinoza, podemos mantener un diálogo vivo, actual. Cierto es que esto vale más para el arte que para la filosofía, en la

cual pueden encontrarse problemas y soluciones que sólo tienen hoy un valor histórico, más exactamente, arqueológico.

En la ciencia, a diferencia del arte y la filosofía, cabe hablar de una fase última a la que se encamina la ciencia del pasado y que, por ser la última, es la fase superior. Los elementos vivos —es decir, válidos— se integran en esta ciencia última como sistema, cosa que no ocurre en el arte ni en la filosofía. La ciencia es siempre la ciencia en presente y lo que queda de su pasado sólo existe o vale en cuanto que se integra en el sistema con que se ofrece en el presente. La historia de la ciencia no es sino la historia que conduce a ese presente o sistema último que, además, es único. Por ello es historia de LA CIENCIA (física, química, biología, neurología, etc.). En cambio, la historia de la filosofía no es la historia de LA FILOSOFÍA (como fase última y sistema único) a la que conduce el pasado, ni la historia del arte lo es del ARTE (entendiendo por éste un estado último en el que se integrara el pasado).

Todo esto explica que la filosofía y el arte, a diferencia de la ciencia, conozcan forzosamente la pluralidad tanto en el pasado como en el presente, pluralidad que la ciencia sólo admite en el movimiento histórico hacia la verdad, pero no en su resultado: la verdad misma. La pluralidad en la ciencia está destinada a disolverse en el sistema presente y único, cosa que no ocurre con la diversidad de doctrinas filosóficas y de movimientos artísticos. Así, pues, mientras la ciencia une o está destinada a unirse, la filosofía —como el arte— divide y está condenada históricamente a permanecer en constante división, y ello es así porque arte y filosofía son, no sólo por sus relaciones externas sino intrínsecas, ideología. Los invariantes históricos en el arte y la filosofía, lo que sobrevive a su momento histórico, no se integran para formar el arte o la filosofía como estado final, único y superior, a la manera como se integran en la ciencia, sobreviviendo a su historia propia, para constituir el sistema de la ciencia en su estado final aunque no definitivo.

¿Qué hacer...?

¿Qué hacer, pues, con la historia de la filosofía? Quedarnos con la que es propiamente tal, con la que ve las filosofías en su existencia histórica, y rechazar aquellas que, por ignorar esa exis-

tencia histórica, no pueden considerarse propiamente como historias de la filosofía. Con las primeras hay mucho que hacer; con las segundas, poco o nada.

(1983)

Referencias

BREHIER, Emile, *Historia de la filosofía*, prólogo de José Ortega y Gasset, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942.
COPLESTON, F., *A History of Philosophie*, vv. 1-9, Londres, 1946-1974.
—, *Philosophie and Philosophies*, Londres, 1976.
DELBOS, Victor, *Le Spinozisme*, Vrin, París, 1926.
ENGELS, Federico y MARX, Carlos, *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay, 1960.
GAOS, José y LARROYO, Francisco, *Dos ideas de la filosofía*, La Casa de España en México, 1940.
—, *De la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 1962.
HAMELIN, O., *Le Systeme de Descartes*, Alcan, París, 1911.
—, *Le Systeme d'Aristote*, Alcan, París, 1920.
HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en tres vols., trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires, 1955.
JOHNSTON, G.A., *George Berkeley. A study of his life and philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1936.
PASSMORE, John, *100 años de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, «Filosofía, ideología y sociedad» (en el presente volumen, pp. 59 ss.).
—, «Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx» (ídem, pp. 139 ss.).

LA FILOSOFÍA SIN MÁS NI MENOS

I

En nuestra conferencia nos proponemos aportar algunas reflexiones sobre un tema tan venerable como la filosofía misma: el de la naturaleza de esta actividad que el hombre practica desde hace aproximadamente 27 siglos, si tomamos como acta de nacimiento el pensamiento de los primeros filósofos griegos. Partimos de la idea, con base en su propia historia, de que se trata de una actividad intelectual específica que se distingue de la magia, el mito, la religión, el arte, la ciencia, la política u otras formas del comportamiento teórico o práctico humano. Se trata, en consecuencia, de un quehacer que, por su carácter específico, no lo ejercen todos los hombres, sino aquellos que, distinguiéndolos de otros, llamamos filósofos. Lo cual no significa que su modo de darse haya sido siempre el mismo, o idéntico a la forma profesional, con que se presenta apenas desde hace dos siglos, con su espacio propio, en las instituciones académicas. El ejemplo paradigmático del filosofar en el pasado, fuera de la academia, es el filósofo callejero Sócrates, no sólo porque es en la calle donde filosofa, sino porque es en ella, o a la vuelta de la esquina, donde encuentra a sus discípulos o interlocutores. En tiempos modernos y contemporáneos, baste citar los nombres de Kierkegaard, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Gramsci o Sartre, como ejemplos de un filosofar

extraacadémico que, no por ello, deja de tener un puesto asegurado en la historia de la filosofía. Y lo que los mantiene en ella es el tipo de problemas que abordan, el modo de abordarlos y la inquietud que, frente a las creencias aceptadas, siembran sus respuestas.

No obstante, la diversidad de las filosofías, a lo largo de su historia, en cuanto a los problemas planteados, las vías de acceso a ellos y las conclusiones a que llegan al abordarlos, puede afirmarse que todas ellas se mueven en sus reflexiones en dos planos conceptuales, mutuamente vinculados entre sí: el de la relación del hombre con el mundo, y el de las relaciones de los hombres entre sí, pero, a su vez, en un tercero: el del conocimiento con que se examinan esas relaciones. En cierto modo, ha sido Kant quien ha trazado el terreno que suele cultivar el filósofo, al ponerlo en relación con cuatro preguntas fundamentales: la primera, «¿qué puedo conocer?», tiene que ver con el conocimiento del mundo con el que el hombre se halla en relación; la segunda, «¿qué debo hacer?», apunta al comportamiento práctico humano (aunque limitado por Kant a la esfera de la moral); la tercera, «¿qué me es dado esperar?», interroga sobre lo que el futuro puede traer al hombre y, finalmente, todas estas preguntas remiten a una cuarta, más radical «¿qué es el hombre?, acerca de la naturaleza del sujeto que conoce, que se comporta prácticamente y que espera algo que no se da en su presente. Y ese sujeto, el mismo en el conocimiento, en la moral y en la espera o esperanza, es el hombre

II

Nos aproximamos así a una caracterización de la filosofía, propia sobre todo de la época moderna y contemporánea, que tiene su centro o su raíz en el hombre en cuanto sujeto y objeto de ella. Una filosofía con dos grandes referentes —la naturaleza y la sociedad— que lo son, a su vez —vinculados entre sí—, de la vida humana. Se trata de una actividad teórica interesada, ya que la guía el interés vital del hombre por esclarecer su puesto y su comportamiento en relación con esos referentes de su existencia. Estamos, pues, ante un saber interesado en responder a ese interés vital que no es exclusivo del filósofo. También lo experimenta el no-filósofo, el hombre de la calle con el que dialogaba Sócrates, o el proletario que tenía en mente Marx, y que buscan respuesta propia con ayu-

da del «sentido común», o de una «prefilosofía» o «filosofía para andar por casa».

Ahora bien, si la filosofía aspira a esclarecer el lugar del hombre en el mundo (con su doble referente natural y social), es porque no se siente seguro, firme o tranquilo en él. La inseguridad, la perplejidad o inconformidad testimonian una relación humana con el mundo incierta, de la que se hace eco la filosofía. Entender el mundo se hace necesario para poder orientarse en él con cierta seguridad, certeza o armonía. Y puesto que esta búsqueda es interesada, la expresión filosófica correspondiente no puede desprenderse de la posición humana y social que, en una situación histórica determinada, genera el interés vital correspondiente. Así, pues, la actividad filosófica de un sujeto que se tiene a sí mismo por objeto, como actividad interesada tiene siempre cierto componente ideológico. Y, en este sentido, no hay filosofía pura, inocente o neutra ideológicamente.

La seguridad, confianza o certidumbre que busca la filosofía, no permite afirmar que siempre la alcance. Por el contrario, puede elevar aún más la inseguridad, perplejidad o incertidumbre. Y ello sin dejar de ser, o justamente por ser una actividad racional. Cualquiera que sea, la filosofía no puede renunciar, a menos que renuncie a su propia naturaleza, al ejercicio de la razón. Esto es lo que la distingue del mito o la religión. E incluso cuando una filosofía como la tomista se plantea problemas que, según la Teología, Dios revela al hombre, sólo se vuelven filosóficos cuando se echa mano de la razón para tratar de esclarecer lo revelado por la fe. Y cuando, en nuestro tiempo, se ataca a la razón, lo que se ataca en definitiva es una forma histórica de ella —la Razón ilustrada— o cierto uso tecnológico o instrumental de la Razón, y aún para desencadenar este ataque, el filósofo —posmoderno o francfortiano— no puede prescindir de la razón.

III

La filosofía aborda, pues, por la vía racional, problemas que plantea a los hombres su relación con el mundo, y entre sí. Su terreno es, por tanto, la explicación, argumentación o interpretación racional. Históricamente, sus respuestas racionales se integran con otras en un todo o un sistema. Pero también da respuestas que generan nuevas preguntas que no permiten cerrar el siste-

ma. En la filosofía en cuestión pueden pesar más las preguntas que las respuestas, los interrogantes que las afirmaciones.

Vemos, pues, que la búsqueda que surge de la duda y la inseguridad conduce unas veces al cierre de la problematicidad, asegurando así cierta armonía o concordancia con el mundo, y otras a una discordancia o insatisfacción de la que nace una aspiración a transformarlo, a llegar a lo que no es todavía o debe ser. El tomismo, el racionalismo leibniziano, el idealismo absoluto de Hegel o el positivismo clásico, podrían ejemplificar lo primero; Kant, Kierkegaard, Marx o Habermas, lo segundo.

Ahora bien, tanto en un caso como en otro, ya sea que se ponga el acento en lo que es, o en lo que no es todavía y debe ser, la filosofía es asunto de la razón, actividad teórica o interpretación con la que el hombre responde a la necesidad vital de entender el mundo para orientar su comportamiento en él. Tal es la *filosofía sin más*: la que responde con conceptos y transformando conceptos; es decir, como teoría, a las cuestiones fundamentales que planteaba Kant. Por ello, aunque comparta un espacio común, por su problemática, con otras actividades —mito, religión o arte—, lo que hace de ella una actividad propia, incluso cuando aborda problemas comunes con otras actividades es su interpretación fundada en argumentos racionales acercar del conocimiento, sobre lo que es o lo que debe ser y acerca del sujeto —el hombre— que se plantea las cuestiones correspondientes. La filosofía lo es *sin más* en cuanto que aborda esas cuestiones en la esfera del concepto, de la razón.

IV

Podría pensarse en un *más*, o más allá de la filosofía, si trascendiendo su esfera propia, como actividad teórica, racional, se convierte, o pretende convertirse, en *otra* actividad: estética, moral, política o práctica (en el sentido de «praxis»). La historia de la filosofía ha sido hasta ahora, y pensamos que seguirá siéndolo, su historia como interpretación, o sea, como un cuestionar y dar razón de todo lo que cuestiona. Esta ha sido para Marx la historia de la filosofía, cuando en su *Tesis* XI *sobre Feuerbach* dice: «Los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo». Con ello, no está postulando que haya que renunciar a dar razones del mundo, a interpretar. O sea: que se renuncie a la filosofía sin más.

Pero ¿hay acaso un *otro* o *más* de ella que pudiera aceptarse? Ese *más* podría consistir, tal vez, en el abandono de su esfera propia, teórica, para convertirse en práctica, entendida ésta como actividad efectiva, transformadora, que hace emerger de lo dado, de lo existente, una nueva realidad (como sucede con el arte, el trabajo o la política).

Pero, en cuanto teoría o interpretación, la filosofía no es práctica en este sentido. No cambia o transforma de por sí el mundo. Una cosa es pensarlo, y otra, transformarlo. Insistimos: *la filosofía sin más* es cosa del pensamiento, de la razón, trátase de lo que es, o de lo que no siendo aún, se aspira a que sea porque debe ser. Ahora bien, considerar que la filosofía es este *más allá* de la práctica, o que —de por sí, en su esfera propia— sea práctica, ¿significa acaso que no tenga nada que ver con el comportamiento práctico y que, por tanto, ese *sin más* haya de entenderse como un límite que la pone a extramuros de ese comportamiento?

Recordemos que en su *Tesis XI* Marx no está reprochando a los filósofos que su actividad sea interpretación, sino que se limiten a ella, o más exactamente que la reduzcan a cierta interrelación. Veamos, más detenidamente, esta cuestión, que no es otra que la de la relación entre la teoría y la práctica (en este caso, la filosofía). Su modo de relación —el de la filosofía— con la práctica tiene dos caras. La primera se muestra en sus efectos prácticos. Por el hecho mismo de expresar una relación con el mundo, de ser el hombre el objeto y sujeto de ella, toda filosofía no deja de tener efectos prácticos. Por ello, el Estado en una sociedad dada o la sociedad misma, o determinados sectores o clases sociales, apelan a cierta filosofía para fundar o legitimar con razones la conservación, reforma o transformación de cierto mundo humano. No se podrían negar en ese sentido los efectos prácticos de filosofías como las de Platón, Tomás de Aquino, Diderot, Rousseau, Kant, Hegel, Marx o Sartre en los hombres de su tiempo. Incluso las filosofías pesimistas —como la de Schopenhauer—, que invitan a la inacción, o las posmodernas de hoy, que privan de fundamento a toda empresa de emancipación, no dejan de tener efectos prácticos.

Esta irrupción de la filosofía en la práctica por los efectos que en ella tiene, no contradice nuestra tesis anterior de la *filosofía sin más* como interpretación del mundo o actividad teórica. Pero siéndolo, y sin dejar de ser tal, y sin asumir *el más* que significaría su conversión en una práctica real, efectiva, incide en ella al fundarla, justificarla o legitimarla. Un ejemplo elocuente de esto es la filoso-

fía francesa del siglo XVIII con su influencia en la Revolución francesa y, más allá de ella, en los movimientos de independencia de América Latina. Y esto es así incluso si los filósofos no se han propuesto tenerla; es decir, si no han pretendido contribuir, intencionalmente, a la práctica correspondiente. En suma, una filosofía no deja de tener efectos prácticos, aunque se haya limitado —como dice Marx— a interpretar al mundo, desentendiéndose por tanto de sus consecuencias prácticas. Y, por supuesto, aunque el filósofo no haya asumido conscientemente la necesidad de contribuir —con su actividad teórica— a desencadenarlas.

V

Pero, ¿puede haber filósofos que pretendan saltar ese límite —el de cierta interpretación—, sin que al saltarlo, su relación con la práctica no se reduzca a los efectos prácticos que el pensar filosófico pueda tener en ella, aun sin buscarlos deliberadamente? La *Tesis XI* de Marx entraña una respuesta afirmativa a esta cuestión, ya que exhorta a los filósofos a no limitarse a lo que hasta ahora han hecho: interpretar el mundo, entendida la interpretación como un desinterés por sus efectos prácticos. Pero, en verdad, si no se renuncia en este caso a la *filosofía sin más*, como interpretación, sí se renuncia a la interpretación que, al complacerse en sí misma, se presenta como un límite; límite «cuando de lo que se trata —como dice Marx en la segunda parte de la *Tesis* citada— es de transformar el mundo». Así, pues, este «no limitarse» en el filosofar hay que entenderlo no en el sentido de hacer de la filosofía *lo otro* de la teoría, de tal modo que ésta se convierta, de por sí, en práctica. Ahora bien, *la filosofía sin más* es y sólo es teoría. No se trata, por tanto, de abandonarla en nombre de un activismo o practicismo para darle todo a la práctica. Cierto es que no falta en política la subjetividad impaciente —como diría Hegel— de quienes pueblan sus sueños revolucionarios con asaltos a Palacios de Invierno al grito de «¡Basta ya de teoría; es la hora de la práctica, de la acción!», pero nada más lejos de la *Tesis XI* de Marx. No, no se trata de eso. Por otra parte, la experiencia histórica, relativamente reciente de algunos movimientos armados de América Latina, prueba el terrible costo político y humano que ha tenido una práctica, ayuna de teoría.

La filosofía —como hemos subrayado antes— ha tratado de

satisfacer por una vía propia, la de la razón, una necesidad vital: orientar al hombre en su relación con el mundo. Y, con sus respuestas, lo afirma en él, o bien lo inquieta, desazona o insatisface aún más. Y es de esta inquietud, discordancia o inconformidad, de la que brota la conciencia de la necesidad de transformar ese mundo y la asunción del deber de contribuir a esa transformación. Y ¿cuál es la aportación del filósofo en cuanto tal? En verdad, no la de todo filósofo, ya que existen los que se sienten cómodos en este mundo mientras puedan cultivar serenamente su propio jardín, o los que llegan a la conclusión de la irrelevancia o la imposibilidad de esa tarea. Pero, si el filósofo se hace eco de la consideración que crece fuera de su propio jardín, de los hombres sencillos y corrientes, de que el mundo no está bien hecho, de que no se vive en el mejor de los mundos posibles, y de que el presente, real, ha de ser transformado, su deber es contribuir a ello. ¿Cómo? Por supuesto, el filósofo es un hombre de «carne y hueso», y nada puede impedirle participar —como cualquier ciudadano— en la actividad práctica para transformarlo. Ahora bien, como filósofo, su contribución está en hacer uso del arma teórica de que dispone: la filosofía —sin dejar de ser teoría—, en el proceso práctico de transformación, lo cual significa no limitarse a una interpretación que se desentiende de sus afectos prácticos, acogiéndose a la idea de una supuesta «neutralidad ideológica». Éste —y no otro— es el sentido de la segunda parte de la *Tesis XI* de Marx cuando dice: «De lo que se trata es de transformar el mundo». Si de esto se trata, la filosofía —y tal es su mensaje— no puede limitarse a interpretar, a dar razón de lo que es, sino también a trazar las posibilidades, la utopía, de lo que siendo aún, puede y debe ser. Y ha de contribuir a ello, abriéndose paso entre el Scila y el Caribdis del teoricismo y el practicismo; es decir, como *filosofía sin más*, como teoría que sin ser de por sí práctica, cumple una función práctica, vital.

VI

Pero, *el más* de la filosofía, aquello que la saca de su terreno propio, no sólo le llega por el lado de la práctica, al hacer de la teoría —como pensaban los jóvenes hegelianos— una práctica que, con el poder de la razón, pudiera destruir la irracionalidad de la realidad misma, sino también cuando la teoría, sin descender

del cielo en que reina, se convierte en reina también aquí en la tierra como norma, modelo o ley de la práctica. No se trata sólo de los efectos prácticos que puede tener, sino de normalizar, modelar o sujetar la práctica desde su esfera propia: como idea, teoría o pensar auténtico. En la historia de la filosofía no escasean los ejemplos del poder decisorio que se le atribuye en la conformación de lo real. Nos remitiremos a tres en los que se pone de manifiesto semejante relación entre idea y realidad, o entre teoría y práctica.

El primero de ellos es el de la filosofía política de Platón con su concepción del Rey-filósofo en *La República*. Los problemas de la comunidad sólo serán resueltos, a juicio suyo, cuando los filósofos sean reyes o cuando el gobierno de la ciudad esté en sus manos. El *más* de la filosofía consiste aquí en el poder del filósofo, legitimado —no democráticamente—, sino por el privilegio epistemológico de que goza en cuanto al conocimiento del Estado ideal, o de lo que la comunidad debe ser. El imperio de la filosofía se extiende a la realidad empírica, ya que ésta se halla sujeta —como sombra de la Idea— a la comunidad ideal.

Un segundo ejemplo, contemporáneo, es el de la versión marxista, o seudomarxista, que bajo el rubro de «marxismo-leninismo» se ha derrumbado en nuestra época con el sistema autoritario burocrático que pretendió conformar, en todos sus aspectos, lo real. Se trata de un nuevo platonismo. Aquí el Rey-Filósofo no es un hombre, sino el Partido que se proclama detentador único y exclusivo de la verdad y del secreto de la historia y, por tanto, el único que puede dirigir la sociedad en la tarea de construir una nueva realidad social —el socialismo— conforme a la visión que tiene de ella. De este modo, lejos de fundarse en la práctica, la teoría se convierte en la ideología de una nueva clase social: la burocracia, que la legitima y justifica. Como en la filosofía platónica, el nuevo Rey-Filósofo, el Partido, legitima su papel de vanguardia, de dirigente, por el privilegio epistemológico de ser el depositario de una verdad que sólo él puede llevar a las masas.

El tercer ejemplo, también contemporáneo, es el de Heidegger. No quiero abordar ahora una cuestión digna de ser abordada: la de la relación posible o real, imaginaria o efectiva entre su nazismo militante y su ontología fundamental. Me referiré exclusivamente al filósofo de «carne y hueso», Martin Heidegger, que, como Rector de la Universidad de Friburgo y con la credencial del Partido nazi en el bolsillo, establece, en su célebre discurso de

mayo de 1933, una estrecha vinculación entre el nazismo y la política universitaria alemana, a partir de varios presupuestos de su filosofía. Con base en ellos y arropado con el enorme prestigio y la autoridad que ha conquistado desde *Ser y tiempo*, con su filosofía, Heidegger se presenta como el guía, conductor o *Führer*, en la tarea que, como una exigencia plantea, de vincular la Universidad a la nación alemana, o más exactamente a la política nazi. Así, pues, ateniéndonos a su famoso *Discurso del Rectorado*, podemos decir que en él se pone de manifiesto la concepción, de raigambre platónica, del filósofo como Rey o *Führer* por su acceso privilegiado a la verdad o al Ser. Estamos, pues, en el caso del *Discurso* citado, ante el filósofo que pretende conducir o dirigir una práctica política desde su posición epistemológica privilegiada, llevándola más allá —por su conversión en práctica— de lo que como teoría puede dar.

VII

El más de la filosofía no sólo puede aparecer en esta relación con la práctica, sino también al ampliar desmesuradamente su propio espacio teórico hasta el punto de pretender disolver en él la propia realidad. Este *más* de la filosofía como sistema total, omnicomprensivo y cerrado, lo ejemplifica cabalmente el idealismo o racionalismo absoluto de Hegel y, en mayor o menor grado, los diferentes sistemas especulativos y metafísicos que constituyen verdaderas catedrales del pensamiento en las que se pretende comprender o encerrar todo lo existente. Se trata de macrofilosofías en las que la relación del hombre con el mundo se disuelve, o se vuelve secundaria con respecto al principio universal supremo que todo lo rige, llámese Dios, Idea, Espíritu o Materia.

El *más* de la filosofía aparece también cuando al privilegio epistemológico que se le atribuye con respecto a la verdad, se añade el que se atribuye a sí misma al erigirse en instancia suprema o juez en la esfera del conocimiento. Sucede lo primero cuando se presenta —en el positivismo clásico— como síntesis o supersaber que unifica los conocimientos de las diferentes ciencias, lo que hace de ella la ciencia de las ciencias. Y lo segundo acontece cuando se considera como un saber fundamental que la convierte en el juez que fija los límites entre ciencia e ideología. O como dice Althusser: «La filosofía tiene por función principal trazar líneas de

demarcación entre lo ideológico de las ideologías, y lo científico de las ciencias, por otra». Esta misión judicial o purificadora de la filosofía, si bien no hace de ella —como hace el positivismo— la Ciencia de las ciencias, puesto que no las sustituye en la producción de conocimientos, sí la erige en el juez que hace saber a los científicos lo que, al parecer, ellos no saben: lo que es propiamente científico. Sin negar la aportación que la filosofía puede prestar al desentrañar el concepto de verdad, o al esclarecer el proceso de conocimiento, tarea que como hemos señalado antes corresponde a la *filosofía sin más*, se rebasa este *más* cuando se atribuye a sí misma el privilegio de dar al científico la conciencia de su propia práctica, o de salvarlo de las acechanzas de la ideología, como si el hombre de ciencia estuviera condenado a la inconsciencia o espontaneidad en su trabajo científico. Pero esta especie de imperialismo filosófico que lleva a la filosofía a extender sus fronteras, lo hallamos también cuando pretende proporcionar el fundamento último de todo sector de la cultura: la ciencia, el arte, la política o la técnica, lo que le daría el derecho o el nuevo privilegio, ontológico, de distribuir el lugar que deben ocupar cada uno de esos sectores, así como el de reconocer cuál de ellos es preminente en una cultura dada. Ahora bien, el lugar dominante que ocupan la política, por ejemplo, en la antigua Atenas, la religión, en la Edad Media, feudal, o la economía en la sociedad capitalista contemporánea, no lo fija la filosofía, sino las relaciones sociales, de clase, correspondientes. Y ellas son, asimismo, las que se encargan de fijar el lugar que la filosofía ocupa en la cultura de la sociedad y la época de que se trate.

VIII

Hasta ahora nos hemos detenido en lo que, a nuestro juicio, constituye *lo otro*, o *el más* de la filosofía, al concebirse: como práctica de por sí; como norma o modelo que determina a la práctica; como sistema absoluto que engloba tanto a la idea como la realidad, y, finalmente, cuando se erige en juez de la ciencia, o fundamento último de todo sector de la cultura. Pero, la filosofía no sólo se atribuye, a veces, *más* sino también *menos* de lo que le corresponde o puede dar. Si antes la hemos visto con este *más* que la coloca en una posición privilegiada, imperial, ahora la veremos con un *menos* que la empequeñece, angosta o estrecha. Así

sucede cuando la filosofía se reduce, como la reducía Carnap en los años 30, a una «rama de la lógica», lo que equivalía a liquidarla, si se acepta la tesis de que, en rigor, la filosofía es ciencia y no propiamente filosofía. Pero, aun aceptándola como tal, si queda reducida a la lógica, ¿qué pensar entonces del hecho cultural, histórico, de que unos hombres, llamados filósofos, se hayan ocupado durante siglos del mundo, del hombre, de la historia, de los valores, etc.? Los filósofos que se han planteado estos problemas «tradicionales» con la pretensión de resolverlos, lo han hecho utilizando un lenguaje que se distanciaba de la «sintaxis lógica» o de su uso «lógicamente correcto». De ahí la inconsistencia de su planteamiento y de sus soluciones. Es, pues, la lógica, supuestamente neutral, la llamada a decidir el destino de esos problemas filosóficos al reducirlos a problemas de lenguaje, meramente verbales o carentes de significado.

La idea de que los problemas filosóficos tradicionales, sustantivos, tienen su caldo de cultivo en un uso incorrecto del lenguaje y que, por tanto, su uso adecuado conduce a la «disolución» de esos problemas, es también bandera de una filosofía posterior: la filosofía analítica. Pero, en ésta no se trata del lenguaje ideal, lógico, sino del lenguaje ordinario. Si en Carnap, el «uso incorrecto» lo es con respecto a la «forma lógica» de lenguaje, en la filosofía analítica, la «incorrección» se da en relación con la «gramática ordinaria» de un lenguaje dado. Pero, tanto con respecto a un caso como a otro, ha objetado Rorty la falta de criterios para analizar el concepto de «significado» y, por tanto, para establecer el significado de «análisis» y de «análisis correcto» del lenguaje, ya se trate del lenguaje lógico o del ordinario. ¿Con qué base se puede pretender, entonces, reducir tan desmesuradamente el campo de la filosofía, y expulsar de él los problemas que responden, en definitiva, a una necesidad vital, humana? Pero, esta «disolución» de los problemas filosóficos tradicionales o sustantivos, no sólo puede objetarse —como hace Rorty— por la falta de criterios de significado, necesarios para llevar a cabo esta «disolución», sino también porque presupone tesis filosóficas sustantivas que pugnan por disolver. Así, por ejemplo, si la filosofía es una actividad humana que se ocupa del lenguaje con el que unos hombres hablan a otros hombres de religión, arte, política, etc., se presupone una naturaleza humana en la que se inscribe esencialmente la función comunicativa. Hablar —al igual que pensar y actuar prácticamente— son actividades humanas. Por una necesidad no sólo teórica, sino

práctica, vital, la filosofía no puede dejar de plantearse el problema sustantivo de la naturaleza del hombre que sólo lo es como ser pensante, comunicativo y práctico. Se hace, pues, insostenible, el tratar de «disolver» este problema, como otros también fundamentales, y reducir la tarea del filósofo al análisis del uso del lenguaje, ya sea éste el lógico o el ordinario.

IX

Semejante estreñimiento de la filosofía se da también cuando a partir del reconocimiento de su componente ideológico, en cuanto que no puede sustraerse a los intereses sociales o de clase de su tiempo, al expresarlos deja a un lado su filo crítico y cognoscitivo y se reduce a ese componente. La teoría se convierte entonces en simple ideología destinada a legitimar las relaciones de dominación o explotación existentes. Una filosofía de la historia como la que, por ejemplo, ha propuesto en nuestros días, Fukuyama, con su tesis del «fin de la historia», es pura ideología en cuanto que su interpretación de los grandes acontecimientos de nuestro tiempo —la derrota del nazismo y el hundimiento del «socialismo real»— sólo le sirve para justificar la existencia sin fin del capitalismo liberal.

Pero, esta filosofía que sacrifica su relación con la verdad en el altar de la ideología, no sólo se da al pugnar abiertamente —como la del neoliberalismo— por conservar eternamente el mundo como es (el mundo de la explotación y la opresión), sino que también se ha dado en filosofías que se vinculan a una práctica de emancipación y liberación. Así sucede con cierta versión de la filosofía latinoamericana en nuestros días. Aunque en América Latina la filosofía puede y debe contribuir a elevar la conciencia de la identidad del hombre latinoamericano, del sentido de su historia y de sus posibilidades de emancipación, objetivo que entraña filosofar desde la circunstancia latinoamericana, esto no significa que para hacer tal filosofía haya que latinoamericanizar o dar un color continental a categorías filosóficas como las de verdad, enajenación, contradicción, etc. No se trata de sacrificar lo que es válido teórica o universalmente a las exigencias de la ideología. Filosofar en América Latina es, en este sentido, como dice Leopoldo Zea, poner en relación las ideas y la realidad; o como él dice también filosofar sin más, y yo agregaría, ni menos.

Otro ejemplo de una filosofía de emancipación que, por exigencias ideológicas, se reduce hasta convertirse en simple ideología, es la que, en nombre de Marx, ha dominado —como «marxismo-leninismo»— hasta el derrumbe en el Este europeo del llamado «socialismo real». Con su metafísica materialista o «materialismo dialéctico» y su concepción lineal, determinista y teleológica de la historia, se convirtió en la justificación de un nuevo sistema de dominación y explotación y en la legitimación del poder de la burocracia estatal y del Partido; es decir, en la ideología de una nueva clase. El *menos* de la filosofía se reduce aquí a tal grado, ante el avasallamiento de la ideología, que aquella prácticamente desaparece.

X

Llegamos al final de nuestra exposición. Hemos dicho que la filosofía responde a la necesidad vital de esclarecer el puesto del hombre en el mundo, contribuyendo así a mantenerlo, reformarlo o transformarlo. Esta necesidad vital se vuelve hay imperiosa en un mundo en el que la violencia desafía a la razón; en el que la vida cotidiana conoce nuevas formas de enajenación y colonización de las conciencias; en que los valores hedonistas, consumistas, predominan; en que el progreso científico y tecnológico se vuelve contra el hombre y en el que, no obstante el desarrollo económico, técnico y social de un grupo de países, la mayoría de los individuos y los pueblos sólo conocen la explotación, la miseria, y la marginalización.

En este mundo, la filosofía se hace necesaria para contribuir a hacer más racionales y humanas las relaciones entre los hombres y los pueblos. Pero ¿qué filosofía? Por lo pronto, *la filosofía sin más ni menos*.

(1992)

II

FILOSOFÍA Y PRAXIS

EL PUNTO DE VISTA DE LA PRÁCTICA EN LA FILOSOFÍA

Tratemos de delimitar, en primer lugar, el objeto del presente trabajo: la práctica como concepto o categoría filosófica. Vamos a tratar de esclarecer lo que significa situarse desde el punto de vista de la práctica en la filosofía. Ver la filosofía con los ojos de la práctica equivale a considerar la práctica filosóficamente. Vamos, pues, a hablar de la práctica como concepto o categoría filosófica.

A diferencia de otras categorías, ésta no parece ofrecer gran dificultad si tenemos presente que el mundo de la práctica, del comportamiento práctico, es el mundo en que nos desenvolvemos a cada momento: el mundo de cada día, el mundo cotidiano. Y, ciertamente, la práctica es una realidad que vivimos cada día. Nuestra vida es práctica, nuestro comportamiento es práctico; nos desenvolvemos en nuestra relación con los otros y con el mundo, con la naturaleza y la sociedad, no en una relación simplemente contemplativa o pasiva, sino en una relación activa en la cual somos sujetos o agentes de ciertos actos que producen efectos, que tienen resultados concretos, tangibles, que denominamos justamente prácticos.

Sin embargo, aquí conviene una distinción entre el uso cotidiano, pero no filosófico, del término y su uso correcto, adecuado.

El concepto de práctica

En su sentido cotidiano, lo práctico es aquello que conviene a nuestros intereses, aunque éstos sean nuestros intereses personales más egoístas. La vida real, cotidiana, en la sociedad en que nos desenvolvemos, está llena de hombres prácticos o de actos prácticos de este género. En suma, la práctica, en este sentido, es ciertamente una realidad, tipo de actividad, o de relación, en la que los hombres se mueven por sus intereses egoístas, personales. Es la actividad en una sociedad en la que el individuo, para afirmar estos intereses, no duda en convertirse en lobo del hombre, y en hacer de la sociedad un campo de batalla, pues sólo así él puede funcionar como elemento de un sistema en el que rige la ley del lucro, de la ganancia. Pero esta forma de comportamiento humano, la del «hombre económico» de la sociedad burguesa, es una forma histórica, concreta, determinada por las características del sistema en el que impera la apropiación privada de los medios de producción.

Cuando Marx dice que «la vida social es esencialmente práctica»; cuando Engels sostiene que en relación con la naturaleza el conocimiento —la ciencia— ha considerado hasta ahora la naturaleza en sí, y no la naturaleza transformada prácticamente; cuando Lenin afirma que el punto de vista de la práctica es el primero y principal en la teoría del conocimiento, o cuando Mao Tse-tung sostiene que el conocimiento «surge de la práctica de transformar la realidad», es evidente que el término práctica no se emplea en el sentido estrecho, cotidiano, de lo que es conforme a nuestros intereses egoístas, sino como un tipo de relación del hombre con la realidad, con el mundo, en el que se opera una doble transformación (del mundo, que es modificado; del hombre mismo, ya que se modifican su conocimiento de él y sus relaciones con otros hombres).

Al utilizar ahí el concepto de práctica se está utilizando como un concepto filosófico; es decir, como el concepto de una actividad que al poner al hombre en relación con el mundo define lo que es el hombre, lo que es el mundo para el hombre, lo que es propiamente el conocimiento del mundo y lo que es la práctica como vía no sólo para la transformación del mundo, sino del hombre mismo, de sus relaciones e instituciones. En este sentido, práctica designa, en su sentido amplio, la actividad transformadora del mundo (entendido éste como mundo natural y social; como

naturaleza y sociedad). Dentro de este concepto de práctica cabe tanto la actividad transformadora de la naturaleza (el trabajo humano, la producción material) como la actividad humana revolucionaria destinada a transformar el mundo social, las relaciones sociales. El trabajo humano y la lucha de clases serían formas de esta práctica humana.

El trabajo humano constituye una forma de actividad en la que encontramos de un modo ejemplar los elementos de la práctica humana. Es una relación entre el hombre y la naturaleza en la que éste transforma la materia que la naturaleza le ofrece con ayuda de instrumentos o medios materiales, para hacer surgir así un objeto o producto, que ya no es la materia dada sino la materia producida o creada; es decir, inexistente por sí misma. Pero esta actividad material, objetiva, y estos instrumentos y condiciones materiales de su producción no bastan para caracterizar el trabajo como trabajo propiamente humano. El producto material del trabajo es un producto querido, buscado, proyectado, lo que quiere decir que su producción se hace conforme a un proyecto o fin. O, como dice Marx, el producto material requiere la existencia previa de un producto ideal en la conciencia, y es justamente este carácter consciente, adecuado a un fin, lo que da al trabajo su carácter propiamente humano y lo distingue de cualquier actividad animal que externamente pudiera parecérsele (aunque implicara un acto material, como en el caso de la construcción de un nido por un pájaro).

Ya en esta forma ejemplar de práctica, vemos que no se trata de una actividad puramente material; que hay una intervención de la conciencia; que en ella encontramos, desde el comienzo del proceso mismo, y a lo largo de todo él, ideas o proyectos ideales y cierto conocimiento del fin a realizar, de la materia que se quiere transformar y de los medios que se utilizan. Es decir, hay un elemento ideal, consciente o teórico (en sentido amplio) y, por tanto, el proceso práctico no puede reducirse a este aspecto puramente material, objetivo, exterior.

De ahí que el concepto de práctica, como actividad humana transformadora del mundo, implique necesariamente el problema de su relación con la teoría o con el conocimiento, ya que sin ella no cabe hablar en rigor de práctica humana.

Situarse, pues, en el punto de vista de la práctica, significa por tanto considerar el mundo no sólo como un objeto a contemplar sino a transformar. Significa, asimismo, considerar al hombre

como un ser que por su actividad práctica al transformar el mundo se transforma a sí mismo, transforma el mundo social en que vive. Y significa, finalmente, considerar que los problemas del conocimiento tienen que verse necesariamente en relación con esta actividad práctica de transformación.

Interpretar y transformar el mundo

El punto de vista de la práctica en la filosofía significa el reconocimiento de este papel de la práctica en la relación del hombre con el mundo y en el conocimiento que el hombre tiene del mundo y de sí mismo a través de esa relación práctica. Pero este punto de vista, al entrar en la filosofía, produce a su vez un cambio radical, una verdadera revolución en la filosofía misma. La expresión de este cambio es la famosa *Tesis XI* de Marx *sobre Feuerbach*, que es la consagración del punto de vista de la práctica en la filosofía.

¿Qué dice esta tesis?

«Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.»

Esta tesis tantas veces citada ha sido también muchas veces mal interpretada. Es evidente que en ella se establece un corte radical con lo que la filosofía había hecho hasta entonces: interpretar el mundo. El acento se pone ahora en su transformación. Algunos creen que el corte se establece entre interpretar y transformar. Si en el pasado no se ha hecho más que interpretar, ahora se trataría de transformar. La interpretación saldría sobrando. Pero este modo de ver la *Tesis XI* no corresponde en absoluto a su verdadero sentido. La *Tesis* pone como relación fundamental la relación de transformación del mundo, es decir, la práctica; o sea, el mundo como objeto de transformación. Si ésta es la relación fundamental, la filosofía no puede concebirse al margen de ella sino en función de ella. O sea, no puede reducirse a mera contemplación o interpretación. ¿Por qué? Porque la simple interpretación o contemplación del mundo, de por sí, deja o más exactamente contribuye a dejar las cosas como están, a conciliar el pensamiento con la realidad existente. Esto es lo que ha hecho la filosofía en el pasado; pero si de lo que se trata es de transformar el mundo, de no dejarlo como está, de no conciliarse con él, el mundo como objeto a transformar pasa al primer plano. Pero esto

no significa que la interpretación o conocimiento del mundo sea superfluo. Por el contrario, sigue siendo necesario. Ante todo, porque como hemos señalado anteriormente, el elemento teórico, consciente, interpretativo o cognoscitivo es fundamental en la práctica. No hay práctica verdaderamente transformadora sin apoyarse en un conocimiento o interpretación de la realidad que se quiere transformar. Justamente el hombre ha dominado las fuerzas de la naturaleza, ha puesto a éstas a su servicio, ha desarrollado impetuosamente la práctica productiva, la producción material, en la medida en que la ha basado en una interpretación adecuada, es decir, científica de la realidad. De lo que se trata es ciertamente de transformar la realidad; pero esta transformación requiere a su vez, como un momento esencial, la interpretación del objeto (del mundo) que se quiere transformar. De lo que se trata, por tanto, por lo que concierne a la filosofía, es:

a) Que deje de flotar en el vacío como mera especulación o interpretación y que se vincule a la práctica, es decir, contribuya a la transformación del mundo,
b) que sea ciertamente interpretación, pero interpretación adecuada de la realidad, ligada consciente, racionalmente a la práctica.

Transformar, sí, y en primer lugar, pero transformar sobre la base de la interpretación, del conocimiento, de la teoría. Interpretar, conocer, teorizar, también, pero en relación con la práctica. De este modo, la teoría cumple una función práctica no de por sí, por sí sola —pues las ideas por sí solas no cambian nada, no transforman el mundo—, sino en virtud de su nexo con la práctica. Y esta función práctica de la teoría puede ser tan importante que Lenin, el artífice de la más grande transformación o revolución del mundo social, llega a decir que «sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario posible». No hay, pues, ningún rechazo del papel de la teoría, sino, por el contrario, un reconocimiento de su elevado papel cuando está al servicio de la transformación del mundo, y cuando en esta transformación, en la práctica, encuentra su fundamento, su fin y su criterio de verificación.

Es lo que dice Marx en la *Tesis I sobre Feuerbach*, cuando en el problema del conocimiento somete a crítica tanto el materialismo anterior como el idealismo.

El conocimiento se produce en un mundo que es objeto de una transformación real, práctica, efectiva. Es decir, se produce no en

un mundo de objetos en sí, sino de objetos que se encuentran en relación con el hombre, con su actividad, gracias a la práctica.

El materialismo tradicional, al desconocer esta actividad, ve el conocimiento como conocimiento de objetos en sí, en una relación que se reduce, por la pasividad del sujeto, a una simple reproducción por la conciencia de lo que es exterior a ella. El idealismo ve los objetos no como objetos en sí sino como productos de una actividad; relación entre sujeto y objeto en la que el sujeto no es pasivo, sino activo; pero la actividad es sólo subjetiva, ideal, de la conciencia, del sujeto consciente o pensante.

Mientras que la actitud del sujeto para el materialismo es pasiva, para el idealismo es activa pero ideal. Ambas posiciones tienen que ser superadas, sosteniéndose que el conocimiento se da en una relación de actividad, pero práctica, transformadora del mundo. Esta práctica funda el conocimiento en cuanto que responde a exigencias de ella (así, la asimilación teórica de la naturaleza responde a exigencias del desarrollo de la producción material; la elaboración de una teoría científica de la sociedad responde a la exigencia de transformar ésta). La práctica funda el conocimiento en cuanto que éste lo es de un mundo ya transformado, en el que los objetos se inscriben en cierta relación con el hombre.

Finalmente, la práctica determina el conocimiento en cuanto que el desarrollo de éste no es un proceso puramente intrateórico, que se produce por una exigencia puramente interna de la teoría, sino como solución a problemas que la práctica social plantea. Ahora bien, si la práctica determina la naturaleza del conocimiento, si se conoce en un mundo transformado prácticamente y si se conoce para transformar, el problema de la verdad del conocimiento no se puede plantear al margen de la práctica ya que, como dice Marx, en la *Tesis II sobre Feuerbach* es en ella donde el pensamiento tiene que demostrar su poder y su verdad, salir de sí mismo, vincularse a la práctica, hacerse «terreno».

Vemos, pues, la importancia que el concepto de práctica adquiere en la filosofía, y hasta qué punto su introducción en las *Tesis sobre Feuerbach* cambia radicalmente la filosofía. A partir de ella la filosofía se relaciona con la práctica y tiene conciencia de esta relación. Ya no es mera interpretación, sino interpretación que se sabe a sí misma como parte del proceso de transformación del mundo. No es —repetimos— una filosofía que ya no sea interpretación, sino transformación del mundo, pues ninguna filosofía es por sí sola transformación. La teoría de por sí no transfor-

ma sino que contribuye a transformar, justamente como interpretación verdadera y vinculada a la práctica. Transforma por su vinculación consciente con ella, y no simplemente por los efectos o consecuencias prácticas que pueda tener, como en general los tiene en mayor o menor grado toda filosofía, incluyendo la filosofía idealista, aunque sólo sea por el hecho de que contribuyen a conciliar el pensamiento con la realidad y, por tanto, a mantener la realidad existente.

La práctica como fundamento de la formación del concepto de praxis

Vemos, pues, que el punto de vista de la práctica al entrar en la filosofía produce un cambio o corte radical como es el paso de la filosofía como interpretación a la filosofía como filosofía de la praxis, o de la transformación del mundo.

Sin embargo, puede sorprender que sólo recientemente (o, al menos, en un período relativamente reciente, hace menos de siglo y medio) este punto de vista haya sido adoptado por la filosofía. Por un lado, tenemos que el hombre ha sido siempre un ser práctico; que la vida social ha sido siempre práctica; que los hombres para vivir no han podido limitarse a contemplar (ya sea en la forma ilusoria de la magia o de la religión, o deformada de la ideología, o en la forma teórica del conocimiento) y, sin embargo, durante siglos, la filosofía ha sido una filosofía de la interpretación del mundo y no de su transformación; es decir, se ha instalado en el punto de vista de la teoría y no de la práctica. Ahora bien, ¿es que la conciencia filosófica de la praxis podía ser adquirida al margen de la estructura social y de los intereses de clase que estaban en juego? Veamos. En la sociedad esclavista griega, el trabajo físico era considerado como la ocupación propia de los esclavos. Por el contrario, la actividad que los hombres podían desarrollar en el tiempo de ocio, liberados del contacto material con las cosas, las actividades verdaderamente espirituales y la política, se tenían por propias de los hombres libres. En el terreno filosófico, esto se traduce en la elevación de la vida teórica, de la contemplación, al plano de la vida humana auténtica. Tanto Platón como Aristóteles tratan de fundamentar esta concepción. Incluso el interés por la política no hace sino reforzar esta concepción, pues en Platón el Estado real es el Estado conforme a la idea, y en Aristóteles la

política es el arte de organizar la vida de la comunidad, de la *polis*, para crear las condiciones de una vida contemplativa, que es la auténticamente humana. La exaltación de la vida teórica y el desprecio por la práctica productiva vienen a reforzar la división social del trabajo y de clase en la sociedad esclavista, y corresponden por entero a los intereses de la clase dominante. En el Renacimiento, aunque el trabajo humano no se considera como una actividad servil, y se exalta al hombre como ser activo, creador, la contemplación sigue ocupando un lugar privilegiado, y la actividad práctica que se exalta es la que llevan a cabo individuos privilegiados, los artistas, que con ella se equiparan a los grandes contempladores y escrutadores de la naturaleza. En verdad, con Hegel se exalta la praxis, pero integrada como un momento en el movimiento del Espíritu, cuya etapa más alta y final es su Autoconocimiento en la esfera que —como filosofía— le es más propia, la esfera del concepto. Con la Economía política inglesa tenemos otra fase importante en la toma de conciencia de la praxis, al ver en el trabajo humano la fuente de todo valor. Pero la práctica es aquí ante todo productiva, económica, y no esfera esencial del hombre y del conocimiento. Con el marxismo, la práctica pasa a ocupar el lugar central; la reivindicación del papel de la práctica, y en particular de la producción material, corresponde plenamente a los intereses de la clase social que soporta fundamentalmente el proceso de producción y que, en las relaciones que contrae en ella, se ve explotada. Corresponde a su vez a sus intereses la reivindicación de la práctica en el plano social, como actividad práctica revolucionaria destinada a transformar el mundo social. Así, pues, responde a los intereses de la clase que constituye el verdadero sujeto de la práctica material y que está interesada en una verdadera práctica transformadora de la sociedad. La filosofía de Marx responde a estos intereses de clase y es evidente que esta conciencia de la praxis, y de la filosofía desde el punto de vista de la práctica, no podía darse sin que los intereses de clase del proletariado facilitaran el acceso a este saber, limpiándolo de los obstáculos de clase que se oponían a él. Sin embargo, la entrada del punto de vista de la práctica en la filosofía no se puede explicar solamente por los cambios que se operan en los intereses de clase. Es cierto que sin tomarlos en cuenta no podríamos explicarnos el paso de la exaltación de la teoría, de la contemplación, que en diversas formas perdura desde la sociedad esclavista hasta que, en la sociedad burguesa, tiene lugar —al constituirse y desarrollarse la clase

que como fuerza productiva no tiene precedente y que es, por su propia naturaleza, la clase revolucionaria por excelencia— la reivindicación plena de la praxis como actividad transformadora del mundo (natural y social). Pero el proceso de formación del concepto de praxis no sólo puede explicarse en función de los cambios que se operan en la conciencia y el interés de clase, sino que tiene un fundamento objetivo en la práctica misma. El pensamiento y la realidad tienen que marchar de acuerdo; no en cualquier momento el pensamiento puede establecer el concepto de un objeto real; no en cualquier momento la realidad, el objeto, puede abrirse al pensamiento, hacer posible su captación.

Cuando hablamos de este doble movimiento, del pensamiento a lo real, de lo real al pensamiento, lo que está en juego en este doble movimiento es lo esencial, ya sea dado en el objeto como todo concreto, ya sea en el objeto como objeto pensado u objeto del pensamiento. Se trata de reproducir en el pensamiento bajo la forma de un concreto pensado lo concreto real, lo cual significa reproducir la esencia del objeto, no como una parte separable del todo sino como momento que se da necesariamente en todos los objetos concretos, y en diferentes fases de su desarrollos No sólo lo concreto se presenta bajo una forma singular, sino que hay en él (en lo concreto real, y no sólo en lo concreto pensado) lo universal, lo esencial o necesario. Ahora bien, cuando se trata de lo real en movimiento, sujeto a un proceso histórico y desarrollo, lo esencial no está siempre en lo real en el mismo plano. Hay grados o niveles, de acuerdo con su desarrollo, y de ahí que no en cualquier momento del desarrollo pueda establecerse la teoría o el concepto de una determinada realidad. Se requiere que ésta haya alcanzado en su desarrollo cierto nivel, justamente el nivel en que muestra su esencialidad y necesidad en su plenitud, para que podamos establecer el concepto o la teoría correspondiente.

Sólo cuando el capitalismo alcanzó cierto nivel Marx pudo establecer su teoría. Si se hubiera limitado a comparar diferentes sociedades capitalistas en cualquier momento de su desarrollo o hubiera tomado una sociedad en su fase más baja no habría podido formular su concepto.

Lo mismo sucede con el concepto de práctica. No depende de los cambios en la conciencia (conciencia de clase), sino fundamentalmente de los cambios en el objeto mismo: en la práctica. Si tomamos la historia de la práctica real, que es tanto como tomar la historia como proceso de transformación de la naturaleza por el

hombre y del hombre mismo en esa transformación, veremos que la práctica no se ha dado siempre con el mismo grado de riqueza, extensión y universalidad. Baste comparar la situación desde el ínfimo nivel de desarrollo de la producción material —fundamento de toda actividad práctica—, desde las sociedades prehistóricas y esclavistas hasta la sociedad moderna, en que tiene lugar el impetuoso desarrollo de la producción, de la transformación de la naturaleza que constituye —según Marx en el *Manifiesto*— el mérito histórico de la burguesía. Y fijemos la atención en la práctica social, y particularmente en la práctica revolucionaria, desde la época en que los hombres hacían la historia sin saberlo y sin participar conscientemente en ella, hasta el período relativamente cercano en que un sector social toma conciencia de ella y participa con cierto grado de conciencia en ella, como en la Revolución Francesa, para llegar a nuestros días, en que grandes masas, apoyándose en una ciencia de la historia (el materialismo histórico) y en una teoría de la organización y de la revolución, participan conscientemente en las transformaciones históricas.

Sólo cuando la práctica productiva material y la práctica social revolucionaria alcanzan cierto nivel en la realidad misma, se dan las condiciones para que pueda captarse en toda su significación social y humana, y en toda su universalidad, riqueza y esencialidad la práctica como actividad transformadora del mundo. Sólo entonces puede elaborarse su concepto.

¿Cómo podía formularse éste cuando la producción material alcanzaba un nivel ínfimo o insuficiente, o cuando la práctica transformadora de las relaciones sociales —como práctica revolucionaria de las masas, como lucha de clase organizada y consciente— era inexistente o débil? No era casual que, en esas condiciones, el verdadero motor de las transformaciones de clase se buscara fuera de los hombres —Dios, el Espíritu— o en abstracciones como la Libertad, al servicio de lo cual estaba la verdadera práctica humana. La práctica revolucionaria sólo se da en un determinado nivel de desarrollo de las relaciones de producción, de la sociedad dividida en clases, de la agudización de contradicciones económicas y sociales fundamentales, y de constitución de la clase social, destinada objetiva e históricamente a realizar la práctica revolucionaria más alta: la revolución socialista.

No es casual, por tanto, la entrada histórica del punto de vista de la práctica en la filosofía. Sólo ha podido efectuarse cuando la práctica alcanza cierto nivel: con el desarrollo de la producción

material bajo el capitalismo y con la irrupción del proletariado, con sus primeras batallas de clase, en el escenario histórico. Pero, a su vez, sólo ha podido surgir con la elaboración de la filosofía que respondía a los intereses del proletariado, lo cual obligaba a su vez a revolucionar la filosofía misma, al vincularla a la práctica. El proletariado, como agente fundamental de la producción, como la principal fuerza productiva y, a su vez, como agente histórico revolucionario fundamental, encarna así en la sociedad moderna las formas más altas alcanzadas por la práctica, como transformación de la naturaleza (práctica productiva material) y como transformación del hombre mismo, de la sociedad (práctica revolucionaria). Por ello, es en la filosofía vinculada con sus intereses y con su práctica revolucionaria donde surge y se elabora —con Marx— el concepto de práctica, o donde la filosofía se concibe desde el punto de vista de la práctica.

Falsas concepciones de la relación entre teoría y práctica

Vamos a dedicar la parte que nos resta de nuestra exposición a volver sobre el concepto de práctica, saliendo al paso de algunas definiciones que a nuestro juicio lo oscurecen o extienden excesivamente.

En el concepto de práctica deben entrar, a nuestro juicio, tres aspectos fundamentales: 1) se trata de un proceso transformador, en el curso del cual, como resultado de esta transformación, surge un resultado nuevo o producto; 2) la transformación no es ciega sino buscada y, por tanto, el resultado o producto es anticipado en forma de proyecto, esquema o fin; 3) se trata de un proceso que tiene un carácter objetivo, material o sensible, lo cual se pone de manifiesto: *a*) en el sujeto real, concreto, que actúa sobre la materia prima, *b*) en la serie de actos materiales necesarios para su transformación, *c*) en el carácter material, objetivo, de los instrumentos de que se vale el agente, y *d*) del producto en que desemboca el proceso.

Como ya señalábamos anteriormente, el trabajo humano ejemplifica perfectamente la práctica humana con estos diferentes aspectos: *a*) es un proceso en el que el hombre transforma una materia dada; *b*) se trata no de un proceso ciego sino adecuado a un fin; el producto del trabajo es anticipado en la conciencia del obrero como proyecto o fin a realizar, proyecto que —como dice

Marx— rige todas las modalidades de su acción; *c*) es un proceso objetivo material, sensible, que se pone de manifiesto como tal en la materia a transformar, en los actos que el obrero realiza con sus manos o con los instrumentos que las prolongan y en los productos del trabajo.

Para que pueda hablarse propiamente de práctica se requiere la presencia, en estrecha unidad, de todos estos aspectos. Hay actividades que al faltarle alguno de ellos no pueden caracterizarse como práctica. Por ejemplo, la actividad teórica. En ella, tenemos realmente un proceso transformador y una materia prima a transformar (percepciones, representaciones, ideas, etcétera) y un producto (concepto o teoría) como resultado de ese proceso transformador. Hay también el carácter consciente de esta actividad, como adecuada a un fin o proyecto. Y, sin embargo, no nos parece legítimo hablar en este caso de práctica, aunque se reconozca que en la práctica encuentra la actividad teórica, en última instancia, su fundamento y su fin.

No basta que estos elementos (materia prima, actos, productos) lo sean de un proceso transformador, con indiferencia del carácter mismo de esos elementos. No. Aquí es indiferente en verdad que la materia prima sea ideal o material; que esté dentro o fuera de la conciencia; que los actos sean puramente subjetivos u objetivos, o que el producto sea un producto de la conciencia, aunque ésta no se tome en un sentido empírico, singular, sino objetivo, social; es decir, un producto que sólo se da en el plano del pensamiento, y subsistiendo no ya como objeto pensado sino como objeto real, concreto. Si sólo se hace hincapié en el proceso transformador —y no importa que la materia prima sea ideal (percepciones, representaciones, ideas, etcétera)—, se podrá hablar de una práctica que transforma, ciertamente, en el plano del pensamiento, de la conciencia, o de las ideas, pero que en tanto que no salga de él deja intacto el mundo real (el mundo natural y social).

Ciertamente, al subrayar que la actividad teórica (el conocimiento) es un proceso transformador, que desemboca en un producto ideal, se hace frente a la concepción materialista tradicional del conocimiento como simple reflejo o de la conciencia como simple *tabula rasa*. Pero esto —como dice Marx en su *Tesis I sobre Feuerbach*— ya lo había señalado el idealismo. Se trataba para éste de una actividad limitada a la conciencia, y de ahí que en esa misma *Tesis*, para señalar el carácter idealista o subjetivo en sentido idealista de esa actividad, Marx subrayara como rasgo

distintivo de la práctica su carácter objetivo, sensorial, es decir, material.

Si la actividad teórica se presenta como práctica, se borra la distinción (que no excluye su unidad, su relación mutua) que Marx establece justamente en esa *Tesis I* y el concepto de práctica pierde su rasgo distintivo (su carácter material, sensible, objetivo) para poder incluir la actividad teórica. La teoría no es una forma de práctica, porque si bien es cierto que es una actividad transformadora sobre la materia prima de las percepciones, representaciones o conceptos, esta transformación se produce en el plano de la conciencia o del pensamiento sin traducirse por sí misma en una transformación de la materia natural o social. Si teoría y práctica son consideradas como dos especies del mismo género (de la actividad transformadora, con independencia del carácter ideal o material del proceso, de la materia y del producto), la unidad de una y otra habrá que verla con este denominador común que engloba a dos prácticas distintas o a dos formas de praxis, pero sin poder ser consideradas entonces en su unidad esencial. Una vez que se establece este denominador común, la diferencia estaría en su especificidad, y su relación no podría ser interna, necesaria, sino puramente exterior: entre dos prácticas distintas. La una no intervendría en la otra; o si se habla de intervención, la prioridad correspondería a la teoría y no a la práctica en el sentido propio (transformación del mundo natural y social). La formación de la teoría sería un proceso autónomo, intrateórico, que no toleraría la intervención determinante de la práctica (por ejemplo, la política). De este modo, la constitución de una ciencia (como paso de la ideología a la verdad) podría concebirse como un proceso en el que no interviene la práctica social. Esto se aplicaría incluso a la ciencia de la historia o materialismo histórico; su formación sería un proceso de constitución de conceptos fundamentales a partir de una ruptura radical con la ideología anterior (particularmente la filosofía idealista de la historia). Esto por lo que concierne a las relaciones de la teoría con la práctica. Ahora bien, si se trata de las relaciones de la práctica (política, por ejemplo) con la teoría, la teoría constituirá un mundo autosuficiente que, al modo de la idea platónica, no necesitará prolongarse en la acción. Ciertamente, la actividad práctica necesitaría de la teoría, pero se limitaría a ajustarse a ella, a aplicarla, sin intervenir en su formación. Teoría y práctica no aparecen aquí en unidad sino en una relación exterior, justamente porque se las ha concebido como dos prácticas

distintas. Ahora bien, si la actividad teórica se ve no en sí misma, sino como una actividad vinculada a la práctica, por autónoma que parezca en cuanto que se funda en ella, y si por otro lado toda práctica tiene necesariamente, como elemento interno suyo, un ingrediente teórico, la relación entre teoría y práctica es, en definitiva, una relación por la práctica y en la práctica. Y no sólo esto, sino que el paso de una teoría a otra, la necesidad misma de modificar o pasar a una nueva teoría, no se explica sin salirse de sí misma, sin un fundamento y un fin que explique esa necesidad del paso, fundamento y fin que sólo se encuentra en la práctica.

Al considerar la teoría como una práctica que sólo puede entrar en relación exterior con la práctica en sentido propio, no sólo esta última proporciona a aquélla su fundamento y fin, sino también otro aspecto importante de su unidad mutua: el criterio de verdad.

No se puede invalidar este aspecto de la unidad de la teoría y la práctica arguyendo que los hechos por sí mismos no transparentan la verdad. Este argumento será bueno contra un empirismo elemental, pero ya Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* habla de la práctica y de la comprensión de la práctica. No toda verdad puede ser comprobada en cualquier momento y por cualquiera en cualquier práctica; se requiere saber leer en la práctica misma y, además, no se trata de un proceso individual sino social, y no absoluto sino relativo, que no puede aplicarse por igual con respecto a todas las ciencias. Lo que sí puede afirmarse con Marx es que el problema de la verdad o falsedad de la teoría al margen de la práctica —es decir, buscando exclusivamente en la teoría el título de verdad— es un problema escolástico.

Y este problema es, a su vez, inseparable del problema del fundamento del conocimiento, que no debe confundirse con el del condicionamiento social (favorable o desfavorable al desarrollo del conocimiento). Es fundamento en el sentido de principio o razón última de la necesidad y posibilidad de él. Y lo es en un triple sentido: *a*) porque su fin es determinado por la práctica: *b*) porque la práctica determina el estatus del objeto a conocer (o sea, el hombre conoce un mundo o en un mundo producido por él, por su actividad práctica) y *c*) porque la práctica no es exterior a la teoría, una simple aplicación de ésta, sino elemento formador de ella.

El problema del fundamento, en este último aspecto, pone a la teoría y la práctica en una relación interna, no sólo porque una y otra responden a intereses sociales, y no sólo porque la teoría hun-

de sus raíces en la práctica, sino porque la teoría sólo se enriquece y comprueba en la práctica. La práctica, ciertamente, necesita de la teoría (recuérdese la expresión de Lenin respecto a la práctica revolucionaria), pero a su vez la teoría necesita de la práctica para poder sostenerse como teoría.

Reformismo, utopismo y teoricismo

Podemos ver, por último, las consecuencias prácticas de una falsa concepción de las relaciones de teoría y práctica, o de la desvinculación de ellas.

Marx y Engels concibieron el socialismo como la fusión de la teoría y del movimiento obrero. El oportunismo y el revisionismo de la socialdemocracia, después de ellos, consistió precisamente en desunir lo que ellos habían unido: o sea, en concebir el socialismo como una ciencia empírica o un ideal ético sin relación con el movimiento obrero. Éste, al margen de toda teoría u organización política que dirija su acción, debe limitarse a esperar la madurez de las fuerzas productivas y el crecimiento cuantitativo del proletariado. No se trata, por tanto, de revolución, sino de reformas. Ciertamente, la teoría no sirve aquí para preparar una práctica revolucionaria, pero esto no significa que no esté en relación con la práctica: justifica y prepara una práctica reformista, de lucha pacífica, gradual por el socialismo.

Se puede poner el acento en la práctica, desdeñando toda intervención de la teoría como saber acerca de la realidad que se quiere transformar. En vez de teoría tenemos entonces sueños, utopías o buenos deseos. El resultado será el utopismo o el aventurismo.

Se puede igualmente hacer caso omiso de la teoría como guía y fundamento de la acción, como teoría científica, objetiva, y sustituirla por la simple ideología. La ideología funciona aquí como sustitutiva del saber para justificar una práctica (en la que la vida política y social se halla limitada por métodos burocráticos de dirección y gobierno, y en la que el papel de la clase cede su lugar al del Partido, y los objetivos productivistas en el trabajo reemplazan a los de la formación del hombre nuevo. Es lo que sucede cuando la teoría se convierte en justificación de una práctica burocratizada.

Finalmente, si la teoría se eleva al plano de lo absoluto, si no se la ve determinada por la práctica y ésta se concibe ante todo

como una aplicación de ella, se está así en un nuevo teoricismo, aunque se justifique con la tesis de Lenin (sin teoría, no hay movimiento revolucionario posible), olvidando que esta tesis tiene a su vez su complemento indispensable: sin práctica (sin intervención de la práctica en la teoría), no hay tampoco teoría revolucionaria.

Pero este teoricismo, al concebir la teoría como un saber aparte, puede tener consecuencias prácticas muy peligrosas: la de una concepción elitista del saber (de un grupo o sector) de origen platónico, con lo cual se reproduce la división de la sociedad entre los que saben y mandan, por un lado, y los que, al no saber, sólo les toca dejarse gobernar por los depositarios de ese saber.

Vemos, pues, que la justa concepción de la práctica y de la unidad de ésta con la teoría es necesaria para la transformación del mundo. Por tanto este problema —el del punto de vista de la práctica en la filosofía— resulta un problema sumamente importante, vital, justamente por no ser puramente teórico, sino también práctico.

(1975)

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS COMO NUEVA PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA

El marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica.

Tal es la tesis que queremos sostener.

Conceptos previos

Para evitar ambigüedades y malentendidos se requiere precisar previamente los conceptos fundamentales que hemos de utilizar, a saber: «filosofía de la praxis», «praxis», «práctica», «teoría» y «unidad y distinción de teoría y práctica». Veamos, pues, estos conceptos.

Filosofía de la praxis: el marxismo, en cuanto hace de la praxis su categoría central. Así entendido, rechaza las interpretaciones:

a) Ontologizante (según la cual el problema filosófico fundamental es el de las relaciones entre el espíritu y la materia);

b) epistemológica (según la cual el marxismo se reduce a una nueva práctica teórica);

c) antropológico-humanista (según la cual el marxismo como proyecto de emancipación se enraíza en un concepto abstracto de hombre).

A diferencia de estas interpretaciones, la filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente. El problema teórico (filosófico) fundamental es, por tanto, el problema práctico de la transformación del mundo humano, social; o sea: el de la autoproducción o cumplimiento del hombre, en un contexto histórico social dado en y por la praxis.

Praxis: en el sentido de la *Tesis I sobre Feuerbach* (de Marx): «Actividad humana como actividad objetiva», es decir, real; «actividad revolucionaria... crítico-práctica». Actividad, pues, orientada a la transformación de un objeto (naturaleza o sociedad), como fin, trazado por la subjetividad consciente y actuante de los hombres y, por consiguiente, actividad —en unidad indisoluble— objetiva y subjetiva a la vez. Lo determinante en este proceso práctico no es la transformación objetiva (separada de la subjetividad) ni la actividad subjetiva (separada de la objetividad) sino la unidad de ambos momentos. Este concepto de praxis se da cumplidamente en la forma ejemplar de ella que es el trabajo humano, tal como lo define Marx en *El Capital*, y no puede identificarse con el concepto althusseriano de «práctica», que ve lo determinante en el proceso de transformación mismo haciendo abstracción del momento subjetivo.

Práctica: si su significado se amplía, hasta incluir todo proceso de transformación, cualquiera que sea el material, los instrumentos de transformación y el producto, cabe hablar entonces de «práctica teórica» o también de «práctica onírica» o «alucinatoria» pero en este caso el concepto de práctica desborda (o más bien falsifica) el sentido originario de «*praxis*» (en la Tesis de Marx antes citada). La teoría pierde su especificidad al convertirse en una forma de práctica y se borra la distinción entre teoría y práctica.

En el presente trabajo, «práctica» tiene el sentido de actividad o ejercicio y de acuerdo con él hablamos de «práctica filosófica» (como forma de la «práctica teórica») con el significado de modo de hacer, cultivar o ejercer la filosofía. Pero se trata de una práctica que de por sí no es praxis.

Teoría: en su sentido originario y amplio es visión, contemplación o descubrimiento; teoría de un objeto que, en cuanto tal, lo deja intacto. Incluso una teoría —como la de Marx— que permite

descubrir en una realidad presente sus contradicciones y el sentido de sus fuerzas potenciales contribuyendo así a transformar esa realidad, deja intacta a ésta. Cuando vemos, o teorizamos, no transformamos.

Jugando con los dos conceptos anteriores (de «práctica» como ejercicio o actividad y «praxis» como transformación práctica, efectiva, real) cabe decir que «la práctica de la teoría no es de por sí práctica». Pero, sin dejar de ser contemplación, puede ser calificada de práctica en el sentido de que contribuye a la transformación práctica, efectiva, de la realidad.

En esta acepción, no es práctica por abolirse a sí misma, sino por el modo específico de hacerse o ejercerse; en suma, de practicarse como teoría.

Así, pues, de la tesis de que la teoría por sí misma no es acción real, transformación efectiva o praxis, no se desprende que haya de ser pura especulación; o sea, que esté desvinculada de la acción real.

Teoría y práctica: hay una distinción ontológica de teoría y praxis, en el sentido de que la teoría de por sí no es práctica. Ahora bien, esta distinción o heterogeneidad ontológica no significa que la teoría no tenga nada que ver con la praxis. Pero su relación dependerá tanto del tipo de teoría como del tipo de praxis. Una teoría especulativa no por azar sino necesaria se volverá de espaldas a la praxis (lo que no quiere decir que no tenga consecuencias prácticas); una teoría revolucionaria, en cambio, sólo podrá serlo si se relaciona conscientemente con la praxis. A su vez, una praxis reformista alimentará y requerirá una teoría objetivista, separada de la acción real, en tanto que la praxis revolucionaria requerirá y nutrirá una teoría vinculada a la acción real.

La distinción entre teoría y praxis no es nunca absoluta, ni siquiera en las teorías especulativas que, por su propia naturaleza, se vuelven de espaldas a la praxis. El hecho de que la teoría sea contemplación y no la acción real misma, no significa que no mantenga cierta relación con la praxis, aunque sólo sea por contribuir a que el mundo permanezca como está. Desde el otro lado, el de la praxis, el elemento teórico en sentido amplio no deja de estar presente. Cierto es que en nuestro hacer hay siempre un ver o prever lo que hacemos, un objeto de nuestra transformación o el fin a que tiende nuestro hacer. Hacer implica por tanto un «saber hacer». En consecuencia, la distinción de hacer y ver, de teoría y praxis, no sólo no excluye sino que supone cierta

relación mutua en virtud de la cual la praxis funda la teoría, la nutre e impulsa, a la vez que la teoría se integra como un momento necesario de ella.

El objeto de la filosofía de la praxis

Partiendo de estos conceptos previos podemos volver a nuestra tesis: *la filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*.

La filosofía de la praxis, hemos dicho, es aquella que hace de la praxis su categoría central; por tanto, su objeto no es el ser en sí sino el ser constituido por la actividad humana real. Su objeto para ella es la praxis misma como objeto. Hay, pues, una novedad radical en el nivel mismo de su problemática y del campo de su visión, ya que se opera un desplazamiento de la realidad como objeto de la contemplación a la realidad como actividad humana, sensible, real (*Tesis I sobre Feuerbach*, de Marx). Es la estructura misma del ser como objeto de la contemplación (el ser ante nosotros) lo que deja atrás, para captarlo como ser que se constituye *en* y *por* la praxis.

Ahora bien, si la filosofía de la praxis se redujera a un cambio de objeto, sin cambiar radicalmente su práctica, sería una más de las filosofías que «se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos» (*Tesis XI sobre Feuerbach*) y su supuesta revolución no pasaría de ser una revolución, por importante que fuera, en el campo de la teoría (de la filosofía como *interpretación* del mundo).

Pero tal situación no puede darse en una verdadera filosofía de la praxis que, por serlo, reclama necesariamente una nueva práctica de la filosofía.

Así, pues, es justamente en la práctica (en el modo de ejercerla) donde está el *locus* de la novedad (o revolución) en la filosofía. Pero si se considerara esa práctica separada de la praxis misma, la filosofía de la praxis quedaría reducida a un cambio de objeto y se eliminaría de ella lo que hay propiamente de nueva práctica de la filosofía. Y eso es precisamente lo que hace Althusser. Ya instalado en este terreno no le queda otro camino que considerar ambas como excluyentes: «El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía» (*Lenin y la filosofía*, Era, México, p. 78).

No hay por qué asumir esa exclusión, pues si bien es cierto que el destino del marxismo como filosofía se juzga por el modo

de hacerse, por su práctica, ello no significa que haya que ignorar el nuevo objeto de esta nueva filosofía. Pero reducida a un cambio de objeto, no sería en rigor una *nueva* filosofía, sino una variante más de la filosofía que toma el mundo como objeto (aunque éste sea la praxis). Cambiaría el objeto de la filosofía, pero su práctica continuaría siendo la misma y la filosofía, sin alterar sustancialmente su práctica, seguiría confinada en un terreno estrictamente teórico. O sea: su función fundamental (al limitarse a interpretar) no dejaría de ser teórica y, por tanto, no obstante el cambio de objeto, quedaría del lado de acá, de la filosofía tradicional, de acuerdo con la división que establece Marx en la *Tesis XI sobre Feuerbach*.

Y no es que el problema del cambio de objeto (de ser en sí a ser constituido en la praxis) carezca de importancia. La tiene. Sólo que la revolución teórica tiene que ir más allá para que la filosofía deje de moverse exclusivamente en el terreno teórico y sea, bien entendida, lo que no ha sido nunca: filosofía de la praxis.

Una nueva práctica de la filosofía

¿Dónde encontrar, pues, el cambio radical, el punto en el que una verdadera filosofía de la praxis se separa de, y rompe con, toda la filosofía anterior? La *Tesis XI*, tantas veces citada y tantas otras mal asimilada, lo fija claramente al distinguir entre las filosofías que hasta ahora se han limitado a interpretar el mundo y la filosofía que se ve a sí misma en una relación de transformación con él. Es ésta una filosofía que ve el mundo (insistimos: como teoría siempre es un ver) no sólo como objeto a contemplar o incluso como objeto en transformación (lo cual no cambiaría la relación contemplativa con el objeto), sino como objeto en cuya transformación se inserta —como un momento necesario— la filosofía misma.

Todas las filosofías anteriores caen bajo la caracterización de la primera parte de la *Tesis XI*, y ello independientemente de la conciencia que tengan de sí mismas: filosofías contemplativas, desinteresadas, o filosofías interesadas en la transformación del mundo. Ahora bien, puesto que toda filosofía, aunque se presente asépticamente como simple interpretación del mundo, se halla también en cierta relación con la praxis, aunque sólo sea porque contribuye a dejar el mundo como está, no basta remitirse a los

efectos prácticos de la teoría para sostener que la práctica de la filosofía corresponde a lo que se dice en la segunda parte de la *Tesis XI*: «de lo que se trata es de transformarlo» (el mundo).

El problema no estriba, en este punto, en los efectos prácticos, pues toda filosofía los tiene, en mayor o menor grado; ni tampoco en mantener una relación consciente con la praxis al convertir ésta en objeto de la filosofía, sino que radica ante todo en el modo de practicarla precisamente cuando «de lo que se trata es de transformar el mundo». El problema afecta esencialmente al modo de hacer la filosofía y es ahí donde radica la novedad que introduce el marxismo como filosofía de la praxis.

Para comprender esta novedad hay que partir del reconocimiento de que el motor de esa práctica o lo que lleva a ejercitar la filosofía de un modo específico, que rompe con toda la práctica filosófica anterior, está fuera de la teoría misma: en la praxis y, más específicamente, en la lucha de clases. La premisa fundamental de la verdadera filosofía de la praxis es verse a sí misma no sólo como una reflexión sobre la praxis, sino como un momento de ella y, por tanto, con la conciencia de que siendo teoría sólo existe por y para la praxis; o también con la conciencia de que su pleno cumplimiento como teoría está fuera (o más allá) de la teoría misma.

Su especificidad no está, consecuentemente, en una nueva relación determinada por un cambio de objeto (la praxis como objeto suyo) sino en una relación con la praxis real ya no puramente teórica sino práctica. No se trata, pues, simplemente de la conciencia de la relación teoría-praxis por los efectos prácticos que produce, sino de la inserción de la teoría misma en la transformación del mundo.

No puede negarse que el proponerse semejante práctica de la filosofía representa una opción ideológica, claramente expresada en la segunda parte de la *Tesis XI sobre Feuerbach*. Se opta por la filosofía de la praxis, como nueva práctica de la filosofía, justamente porque «de lo que se trata es de transformar el mundo». Ahora bien, el optar ideológicamente no es exclusivo de esa filosofía. Se han registrado y se registran otras opciones ideológicas que determinan otras prácticas filosóficas cuando de lo que se trata es de conservar el mundo, o de transformarlo limitadamente de acuerdo con los intereses particulares de una clase social. Marx tenía presente una opción ideológica semejante al calificar la filosofía idealista alemana de teoría de la Revolución francesa. Pero

la transformación a la que se vincula la filosofía de la praxis es una transformación radical del mundo social, humano, que responde a los intereses de una clase —el proletariado— interesada en una transformación total.

Así, pues, la filosofía de la praxis supone una opción ideológica, un punto de vista de clase. Y de acuerdo con esta opción tiene que dejar de limitarse a contemplar o interpretar el mundo y contribuir a su transformación. La teoría (la filosofía) de la praxis arranca de esta opción, y cumple una función práctica, y por esta inserción consciente, buscada, su práctica como filosofía cambia radicalmente.

Las funciones de la filosofía de la praxis

En esta práctica se conjugan diversas funciones, a saber:

a) Función *crítica*. La filosofía de la praxis es crítica en un doble sentido: primero, como teoría de una realidad negativa cuya explicación entraña su negación («crítica revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada», Marx, *El Capital*, post-facio a la 2.ª edición); y, segundo, como crítica de las ideologías que tienden a conciliar el pensamiento con el estado de cosas existente.

b) Función *política* (deriva de las limitaciones de la función crítica anterior). La filosofía de la praxis, como crítica de la ideología dominante, es consciente de sus límites. Como las ideas que se combaten tienen su raíz en condiciones e intereses de clase reales, la filosofía de la praxis no puede dejarse encerrar en un simple debate ideológico. Tiene que cobrar conciencia de las raíces sociales, de clase, de esas ideas, de las condiciones reales que las engendran y de las soluciones prácticas que permitirán dominarlas. De este modo, la filosofía de la praxis enlaza con la acción real, concreta (con la lucha de clases). En esto consiste propiamente su función política que no implica, por supuesto, la subordinación de la filosofía a las exigencias inmediatas de la política.

c) Función *gnoseológica*. Función de elaboración y desarrollo de los conceptos y categorías que permiten los «análisis concretos de situaciones concretas» (Lenin) indispensables para trazar y

aplicar una línea justa en la transformación efectiva de la realidad política y social.

d) Función de *conciencia de la praxis*. La filosofía de la praxis no es filosofía sobre la praxis (como si ésta fuera un objeto exterior a ella), sino que es la propia praxis tomando conciencia de sí misma. Pero la praxis sólo existe en unidad con la teoría; por tanto, dicha conciencia lo es de la unidad de la teoría y la praxis (de la función del conocimiento de la realidad y de la experiencia del movimiento obrero, de la lucha de clases). Como conciencia de la praxis, así entendida, contribuye a integrar en un nivel más alto la unidad del pensamiento y la acción, o sea, a elevar la racionalidad de la praxis.

e) Función *autocrítica*. La conciencia de la praxis tiene que desembocar en una critica incesante de sí misma, de su capacidad de captación de la praxis y de su inserción en ella. Esta función autocrítica tiende a evitar su propia desnaturalización como sucede cuando se reduce a una teoría del objeto (teoricismo), al dejar de ver la praxis como un proceso abierto (dogmatismo) o al sustraerla (en sus fines y fundamento) a la racionalidad (voluntarismo).

Todas estas funciones se hallan determinadas por una fundamental: la función práctica de la filosofía que, como teoría, se inserta necesariamente en la praxis. Esta función es determinante y en ella arraigan, en definitiva, todas las demás. Justamente es la necesidad de que la filosofía de la praxis se integre en la praxis misma (o sea, cumpla la función práctica que le corresponde) la que determina el cumplimiento de las funciones anteriores: como crítica de la realidad existente y de las ideologías; como compromiso con las fuerzas sociales que ejercen la crítica real; como laboratorio de los conceptos y categorías indispensables para trazar y aplicar una línea de acción; como conciencia de sí misma para elevar la racionalidad de la praxis y, finalmente, como autocrítica que le impida alejarse de la acción real, paralizarse o arrojarse en la ilusión o la aventura.

Quien no vea esta función práctica radical no podrá comprender la ruptura radical del marxismo con la filosofía anterior. El marxismo es la filosofía de la praxis no sólo porque ve todo en proceso de transformación, sino porque teoriza en función de la praxis, tratando de contribuir a la transformación del mundo.

La praxis es central en dos planos, íntimamente relacionados.

Teóricamente, como objeto de la teoría; prácticamente, en cuanto que determina a la teoría.

Pero la praxis no se limita a mostrarse a sí misma como objeto de la teoría, sino que determina a ésta hasta el punto de hacerla suya, de incorporarla a ella. Pero esa superación de la propia filosofía, como teoría del objeto, provoca un cambio radical de la filosofía: el paso de la filosofía como simple teoría a la filosofía como elemento de la praxis, es decir, a una filosofía que cumple la función práctica de contribuir a la transformación del mundo.

O teoría o transformación: un falso dilema

Este cambio radical en la naturaleza de la filosofía (superación de su función tradicional puramente teórica para cumplir una función práctica) se opera sin que la filosofía deje de ser teoría, y por tanto sin que pueda cumplir por sí sola dicha función práctica. No hay teoría —incluyendo la filosofía de la praxis— que pueda saltar por sí sola de un plano a otro. Lo que Marx dijo en *La Sagrada Familia*: que las ideas por sí solas no transforman nada, es perfectamente aplicable a ese conjunto de ideas que es la filosofía de la praxis.

La filosofía de la praxis por sí sola no transforma nada; no es acción real, práctica, pero puede contribuir a la transformación efectiva del mundo. Ciertamente, como hemos venido sosteniendo, no reducida a la versión teoricista de ella: a simple filosofía acerca del objeto praxis, sino como elemento de la *praxis* misma.

En suma, no hay que dejar que sea acorralada en el dilema en que se pretende acorralarla: o bien es teoría, y en este caso no transforma; o es transformación, y entonces queda fuera de la teoría.

Falso dilema, pues no se trata de tener que decidir entre interpretación y transformación, o entre teoría y praxis, sino de optar por la teoría adecuada «cuando de lo que se trata es de transformar el mundo». Y esa teoría es la que sirve a esta transformación.

La transformación del mundo, de la realidad humana y social, se presenta, pues, como un fin u objetivo último al que han de ajustarse tanto el pensamiento como la acción. Este fin es, en definitiva, la expresión del interés de una clase social —el proletariado— que sólo puede emanciparse —y con ello toda la humanidad— transformando consecuentemente la realidad. Se trata de

un fin que nace de la praxis histórica misma y que sólo puede realizarse prácticamente, con una acción práctica que requiere cierta teoría. La racionalidad de esta praxis no radica sólo en el conocimiento del objeto sino también en su ajuste a ese fin último a través de su inserción en la praxis que lo realiza. No cualquier acción real (cualquier movimiento obrero) resulta racional; se requiere que se ajuste al interés de clase, fundamental, que se expresa en el fin último. Y para ello la praxis necesita de la teoría.

Pero no de cualquier teoría, sino de aquella que implica una transformación radical en la filosofía misma: no sólo por el objeto que capta (la praxis, o el ser que se constituye en la praxis), o por el modo de captarlo (objetivo, científico) sino muy especialmente por el modo de ejercerse esta filosofía: como teoría que se inserta en la praxis misma.

Reducir la filosofía de la praxis a una filosofía del objeto (*sobre* la praxis) es seguir encerrándola en el marco de una filosofía de la interpretación del mundo. En este caso se olvida lo que define, en última instancia, su novedad como nueva práctica de la filosofía: su relación necesaria y racional con la praxis al insertarse en ella y cumplir la función práctica que hace de la filosofía de la praxis la filosofía de la revolución.

(1977)

LAS REVOLUCIONES FILOSÓFICAS: DE KANT A MARX

Un concepto ausente: el de revolución filosófica

El concepto de revolución filosófica no goza hasta ahora de carta de ciudadanía. Al menos, si esperamos encontrarlo allí donde, al parecer, debiera estar: en las historias de la filosofía. Si se entiende por éstas la exposición del nacimiento, formación y desarrollo de las doctrinas filosóficas fundamentales, es ahí ciertamente donde debiera encontrarse este modo peculiar de ser desplazadas unas doctrinas por otras. Y, sin embargo, si fijamos la atención en las historias del pensamiento filosófico más conocidas veremos que, en general, no hacen uso de este concepto.

En algunos casos su exclusión puede explicarse por cierta concepción del proceso histórico que es incompatible con él. En verdad, una concepción lineal, evolutiva, de dicho proceso no deja espacio para las discontinuidades, rupturas o cambios revolucionarios. De modo análogo, una concepción teleológica de la historia que vea en ella el despliegue de elementos primarios, que se dirigen necesaria o inexorablemente a una meta final, tampoco deja lugar para «revoluciones». Así sucede con la filosofía de la historia de Hegel, no obstante sus méritos por haber introducido la racionalidad en ella, aunque sea en la forma mistificada de historia filosófica de la Idea. Igualmente, toda historia de la filosofía que conciba ésta como una cadena de errores que precede a la

filosofía «verdadera sin más», o «perenne», deja fuera forzosamente de su horizonte todo cambio o desviación radical de esa filosofía. En rigor, lo único que se admite es *una* filosofía *qua* filosofía con respecto a la cual sólo habría errores o desviaciones, acercamientos o alejamientos.

En suma, tanto si la filosofía viene dada de una vez y para siempre, al comienzo o al final de su proceso histórico, como si irrumpe en una momento privilegiado de este proceso, el cambio filosófico revolucionario se hace imposible. Por lo que tiene de innovación o creación, como toda revolución, la revolución filosófica tiene que darse en un proceso histórico abierto, es decir, no determinado mecánicamente ni predeterminado. Por no caer dentro de esta concepción mecanicista o providencialista del proceso histórico, podemos fijar la mirada, a título de ejemplo, en algunas historias de la filosofía contemporáneas, escritas desde diversas posiciones filosóficas, como las de Brehier, Bertrand Russell y la de Dynnik y un amplio grupo de autores soviéticos.

La historia de la filosofía de Brehier[1] se publicó en español en 1942, avalada por un prólogo de Ortega y Gasset, que aprovechó para exponer sus propias «Ideas para una historia de la filosofía». Allí, tras descubrir algunos Mediterráneos como el de que «no hay propiamente historia de las ideas» (ya explorado mucho antes por Marx y Engels en *La ideología alemana*), habla de la «evolución de la historia de la historia de la filosofía» y de esta historia como «regreso» y «progreso», pero el concepto de «revolución filosófica» está por completo ausente. Lo mismo cabe decir del autor prologado, ya que sólo en una ocasión, y con referencia a Kant, emplea la expresión «revolución crítica».

Bertrand Russell, como es sabido, no es un especialista en estos menesteres históricos, pero ha atisbado la necesidad de presentar a la filosofía «como parte integral de la vida social y política» y en «sus conexiones con las circunstancias políticas y sociales desde los tiempos antiguos hasta nuestros días».[2] Y, en verdad, en su *A History of Western Philosophy* están, entre esas circunstancias, las revoluciones políticas y sociales, como la norteamericana y la

1. Émile Brehier, *Historia de la filosofía*, en dos tomos, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942.

2. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy. And its connections with political and asocial circunstances from the earliest times to the present day*, Simon and Schuster, Nueva York, Tenth Paperback printing, 1964.

rusa, pero el concepto de «revolución filosófica» sigue estando ausente.

En la *Historia de la filosofía* de la Academia de Ciencias de la URSS (Dynnik y otros)[3] la expresión «revolución filosófica» se reserva para el marxismo, sin que vuelva a encontrarse a lo largo de esta extensa, prolija y desigual exposición histórica. Se subraya ciertamente la vinculación de las ideas con las situaciones históricas concretas y los correspondientes intereses de clase, pero al explicarse el paso de unas doctrinas a otras, o de unos períodos filosóficos a otros, no se echa mano del concepto de «revolución filosófica».

En las tres historias de referencia hay una diversa periodización conforme a criterios distintos; existe igualmente el reconocimiento de cambios tanto en los períodos filosóficos como en las doctrinas, pero —con las excepciones citadas— no se utiliza el concepto de revolución para designar dicho cambio o cierta modalidad en el paso de unas doctrinas a otras. En la historia de Dynnik sirve para caracterizar una filosofía, pero no como concepto explicativo de la trayectoria histórica del pensamiento filosófico. Y, en forma semejante, lo encontramos también, desde el título mismo, en una recopilación de ensayos acerca del análisis filosófico: *La revolución en la filosofía*.[4]

Pero, ¿por qué se dice ahí que una filosofía revoluciona a la filosofía misma? El título del libro promete una respuesta a la cuestión, ya que la doctrina expuesta se presenta no como *una* revolución filosófica, sino como *la* revolución en la filosofía. Pero tal respuesta no se da, pues en ningún momento se precisa qué se entiende por revolución filosófica ni por qué la doctrina citada es no ya *una* revolución, sino *la* revolución misma en la filosofía. Lo más que se dice es que se trata de un cambio rápido o drástico. Por otro lado, no se aclara por qué ha de ser rápido (especie de toma de un Palacio de Invierno filosófico) y por qué lo revolucionario no podría extenderse a todo un período (como por ejemplo, el de la filosofía idealista alemana, de Kant a Hegel). Y si drástico se toma en el sentido de radical no se precisa cuál sería la raíz

---

3. Academia de Ciencias de la URSS, M.A. Dynnik y otros autores, *Historia de la filosofía*, tt. I-VII, trad. de José Lain y Adolfo Sánchez Vázquez, Grijalbo, México D.F., 1960-1966.

4. Ayer, Strawson y otros, *The Revolution in Philosophy*, Londres, 1956 (hay ed. esp. de Revista de Occidente, Madrid).

para la filosofía analítica. Cuestión importante ésta, pues no se puede pretender tener el monopolio de la revolución filosófica si se reduce tan enormemente el campo de la filosofía. Tendríamos, si acaso, la microevolución propia de una microfilosofía.

Los marxistas que han hecho uso del concepto de «revolución filosófica» lo aplican casi unilateralmente al marxismo. Es como reducir en su aplicación el concepto de revolución política y social a la revolución socialista, por importante y profunda que ésta sea. Por esa unilateralidad se hacen acreedores a un reproche semejante al que acabamos de hacer a los autores de *La revolución en la filosofía*, pues —como habremos de ver— hay que reconocer amplitudes y profundidades diversas en el cambio revolucionario.

Advirtamos, por otra parte, que si los marxistas coinciden en caracterizar el marxismo como una revolución en la filosofía, divergen en cuanto al contenido que atribuyen a esta revolución. Sus respuestas varían de acuerdo con su propia concepción de la filosofía de Marx: desde la ontologizante a la praxeológica, pasando por la epistemológica. Pero, dejando por ahora esta cuestión, de la que nos ocuparemos más adelante al examinar el marxismo como revolución en la filosofía, tratemos de aproximarnos a una definición de revolución filosófica.

Señalemos, en primer lugar, que se trata una revolución adjetivada. Su concepto tiene que tomar en cuenta la especificidad del campo en que opera; el teórico, y más concretamente, el de la filosofía, sin perder de vista sus conexiones con otros tipos de revolución.

Rasgos de las revoluciones políticas y sociales

El concepto de revolución proviene, como es sabido, de la teoría política y social. Si hoy se habla de revoluciones filosóficas, científicas, artísticas, técnicas, etcétera, es porque primero y primariamente se ha hablado de revoluciones políticas y sociales con las cuales aquéllas se encuentran en cierta relación. Obviamente con el término «revolución» se hace referencia a fenómenos históricos concretos: la Revolución francesa, las revoluciones europeas de 1848 del siglo XIX, las revoluciones de Independencia de América Latina, la Comuna de París de 1871, la Revolución mexicana de 1910, la Revolución rusa de 1917 o la Revolución cubana.

De acuerdo con el grado de profundización o transformación

que realizan, cabe distinguirlas: revoluciones políticas, o revoluciones en sentido estrecho, y revoluciones sociales, o revoluciones en sentido amplio. Las primeras tienen que ver con el cambio o transformación radical del aparato del Estado; consisten ante todo en la conquista del poder político y en el desplazamiento del dominio de una clase por el de otra; en ella, el problema primero y principal es el del poder. Las revoluciones sociales, o revoluciones en sentido amplio, implican una transformación total de la sociedad, desde su base económica a su supraestructura. Así, por ejemplo, la revolución social (socialista) que Marx propugna no se reduce a la toma del poder político sino que, valiéndose de éste, transforma profundamente la sociedad hasta construir en todas sus esferas una formación social que se distingue estructuralmente de la anterior.

Una verdadera revolución social requiere, como condición necesaria, la revolución política, pero sin agotarse en ella, pues como dice Marx, una revolución social que «conserva su alma política» (o sea: que conserva el poder político bajo la forma de Estado sin preparar las condiciones para su extinción) acaba por negarse a sí misma como revolución social. En lugar de esto, se requiere, también con palabras de Marx, «una revolución política con alma social» (o sea, que conserve el poder político, el Estado y sus aparatos, para llevar adelante la revolución social). No se trata de dos fases separadas sino íntimamente relacionadas hasta que, al final, se consuma la revolución social que deja atrás la revolución política.

A partir de este concepto de revolución con niveles distintos, por lo que concierne a su extensión y profundidad, se puede hablar de revoluciones en otras esferas. Estas revoluciones se encuentran en cierta relación dialéctica de autonomía y dependencia relativas, respecto de las revoluciones políticas y sociales, relación que varía de acuerdo con su especificidad: mayor autonomía en las científicas y técnicas y menor en las artísticas o filosóficas. El grado de autonomía depende tanto de la estructura o coherencia de la esfera de que se trate como del carácter que toma su historia interna. Por lo que respecta a la esfera de las ideas, de la teoría, en la que hay que situar las revoluciones filosóficas, no cabe hablar de revoluciones «puras» o «propias» ya que, en definitiva, remiten, como es el caso de la filosofía, a revoluciones como las ideológicas, científicas, o a las revoluciones políticas y sociales.

Rasgos de las revoluciones específicas

Consideradas por su analogía con estas últimas, las revoluciones específicas (o cambios radicales en determinada esfera) presentan rasgos distintivos como los siguientes:

a) negación de un viejo poder (técnico, cultural, artístico, científico, etcétera) y afirmación de otro nuevo;
b) este nuevo poder permite transformar radicalmente el campo específico correspondiente hasta darle una estructura distinta.

Ello significa, a su vez, que una revolución específica no sólo es tal por su vinculación con una revolución política y social, o con los intereses e ideología de una clase revolucionaria, sino muy particularmente por la transformación radical que opera en la estructura de la esfera correspondiente. Si consideramos, por ejemplo, la revolución artística que se opera en la República de los Soviets en los primeros años subsiguientes a la Revolución de 1917, su carácter revolucionario no se manifiesta sólo en la expresión de ideas e intereses revolucionarios, sino en la revolución que opera *en el* arte mismo. El *Monumento a la III Internacional* de Tatlin es revolucionario no sólo por su contenido ideológico sino por el carácter revolucionario de su estructura artística. Ambos aspectos (vinculación con la revolución política y social y revolución en la esfera propia) no siempre coinciden, ya que otros objetivos pueden adquirir un carácter prioritario.

Lo mismo sucede en la filosofía: el idealismo trascendental kantiano puede ser puesto en relación ideológica con la Revolución francesa, en las condiciones peculiares de la sociedad alemana de la época, pero encontramos asimismo una transformación radical de la filosofía que constituye, en este campo, una verdadera revolución.

Si la teoría de la revolución política y social ha sido bastante elaborada por el marxismo, aunque haya puntos nodales que requieren una constante reelaboración (piénsese, por ejemplo, el de las vías del socialismo, o el del significado y alcance de la democracia en el período de transición después de la toma del poder), no puede decirse lo mismo dentro y fuera de él, en cuanto a las revoluciones específicas. La teoría de las revoluciones técnicas se encuentra en sus inicios, la de las revoluciones artísticas apenas se ha emprendido y la de las revoluciones filosóficas ofrece el pobre

panorama que apuntábamos al comienzo. Más elaborada está la teoría de las revoluciones científicas, sobre todo a partir del libro de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*,[5] y de las polémicas y reacciones que ha provocado (recuérdese a este respecto el punto de vista opuesto de Popper).[6]

La teoría de Kuhn de las revoluciones científicas y las revoluciones filosóficas

Por tratarse de una revolución teórica, cabe la tentación de asemejar a ella las revoluciones que se operan en el campo teórico-filosófico. Por ello, conviene destacar algunos rasgos fundamentales de la teoría kuhniana, para ver hasta qué punto puede ser provechosa o no al abordar la naturaleza de las revoluciones filosóficas. En la teoría de Kuhn encontramos:

a) El concepto fundamental de *paradigma* (los «paradigmas» son «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica»);
b) La distinción entre «ciencia normal» y «ciencia extraordinaria»; la primera constituida por el conjunto de realizaciones que la comunidad científica acepta; la segunda, sinónima de «ciencia revolucionaria», es aquella que pone fin al dominio de la teoría (o «paradigma») hasta entonces dominante, y
c) La idea del desarrollo científico como paso de un tipo de ciencia a otro, o cambio de «paradigma», que es en lo que consiste propiamente la revolución científica.

Hay una idea que preside esta concepción de la ciencia y de su historia: la idea de que la ciencia tiende a la unificación, aunque esta tendencia se vea contrarrestada por una revolución para proseguir de nuevo sobre la base de otro principio unificador o «para-

---

5. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-Londres, 1962; 2.ª ed., 1970 (hay ed. esp.: trad. de A. Contin, Fondo de Cultura Económica, México, 1971).
6. Karl Popper, «La ciencia normal y sus peligros», en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Col. Teoría y Realidad, Grijalbo, Barcelona, 1975.

digma». La historia de la ciencia puede concebirse, por tanto, como proceso de desplazamiento de un principio unificador por otro. La «comunidad científica» responde asimismo a esta tendencia a la unificación, pues así como las teorías rivales acaban por unificarse bajo un «paradigma», los científicos se unifican también en torno a él.

La tendencia a la unificación puede explicarse, en nuestra opinión, por la naturaleza misma de la ciencia, ya que de su estructura conceptual se excluye en gran parte (en menor grado en las ciencias sociales) su componente ideológico. Esto priva de fundamento a la división de la ciencia por su contenido ideológico (como sostenía falsamente Bogdanov al hablar de «ciencia burguesa» y «ciencia proletaria»), pero no invalida la vinculación de las ciencias con la ideología (por su génesis, problemática fundamental o uso social de ella). En este sentido, la ciencia (se sobreentiende: la ciencia formal o natural) es una y, al mismo tiempo, une. El concepto de comunidad científica tiene validez en cuanto que expresa la unidad teórica entre los científicos que, en virtud de la división social del trabajo, se consagran profesionalmente a la misma actividad y se unifican en torno a un «paradigma». Pero la ciencia es una actividad social cuyos planes y logros interesan a la clase dominante, razón por la cual los científicos se dividen —como se vio claramente en Estados Unidos durante la guerra contra el pueblo de Vietnam— con respecto a las exigencias del Estado en materia de investigación y al uso que se hace de sus conquistas.

Las revoluciones científicas, de acuerdo con Kuhn, surgen cuando entra en crisis el principio unificador o «paradigma» y la «comunidad científica» lo abandona para instaurar otro nuevo. De este modo, la unidad teórica y la unificación de los científicos, rota por la revolución, vuelve a su estado normal.

¿Hasta qué punto este esquema de Kuhn puede ser aplicado en el campo de la filosofía?

Ciertamente, a lo largo de la historia de la filosofía, como en la de la ciencia, encontramos el desplazamiento de unas teorías por otras. Pero en tanto que en la historia de la ciencia se rompe la unidad teórica para restablecerla sobre nuevas bases (en torno a un nuevo principio unificador), en la historia de la filosofía la sustitución de unas teorías por otras tiene lugar en un campo filosófico normalmente dividido (en tendencias opuestas) y lo que se restablece sobre nuevas bases, o a un nuevo nivel, es la división o pluralidad filosóficas.

Mientras que la ciencia tiende a la unificación y une *en* ella, la filosofía tiende a la división, se divide efectivamente y divide a los filósofos *en* ella. Y ello es así porque la filosofía es siempre ideológica, se halla relacionada con la ideología no como algo exterior a ella sino como elemento consustancial de su propia estructura. En cuanto que la ideología está *en* la filosofía misma, queda marcada ideológicamente no sólo por su génesis o función práctica, sino por su propio contenido teórico. La ideología determina, en efecto, una serie de aspectos de este contenido: el espacio que en él ocupa el saber, el modo de ocuparlo, su modo de demarcar lo científico y lo ideológico y, finalmente, su propia relación con la ciencia.[7]

Este ingrediente ideológico, inseparable de la filosofía, impide que, en las sociedades divididas en clase, puedan unificarse teóricamente las filosofías rivales y, por consiguiente, que pueda hablarse de comunidad filosófica en un sentido análogo al de la comunidad científica que se adhiere a una teoría que rige como principio unificador.

Si no puede hablarse de comunidad filosófica en el sentido kuhniano (por adhesión a un «paradigma» común), tal vez podría hablarse si se la define por su actividad común, profesional o académica. Pero también es dudoso que pueda asegurarse su unidad por esta vía. En primer lugar, los filósofos de oficio son una especie relativamente reciente. Ni Sócrates ni Marx ni Kierkegaard ni Nietzsche fueron filósofos profesionales ni hicieron de la filosofía una actividad académica (en el sentido contemporáneo). La profesionalización del filósofo que convierte a la filosofía en pasto de sí misma y no se alimenta de problemas reales (científicos o sociales), como hicieron en otros tiempos los grandes filósofos no profesionales, es una división más reciente dentro de la división social del trabajo intelectual y manual. Y este hecho de por sí no es prueba de vitalidad, sino por el contrario, de anemia o esterilidad filosóficas.

Así, pues, el concepto de comunidad filosófica carece de sentido si se entiende por él la adhesión de los filósofos a un principio común, ya que en este caso, puesto que la filosofía divide, habría que hablar de tantas comunidades como principios unificadores. Por otro lado, si se habla de comunidad atendiendo a los rasgos

---

7. De las relaciones entre filosofía e ideología me he ocupado especialmente en mi ensayo «Filosofía, ideología y sociedad», incluido en el presente volumen, pp. 59 ss.

comunes de la profesión, habría que dejar fuera de ella a los que, practicándola, no la ejercen profesionalmente. ¿En qué comunidad filosófica, así entendida, estarían, además de los antes citados, Gramsci, Lenin o Sartre? Lo que tenemos en filosofía no es un principio unificador sino un principio dominante, y no la «unidad teórica» sino la pluralidad o división filosóficas, o si se quiere una serie de comunidades dentro de la división que, en el campo ideológico, se establece. Y esa adscripción ideológica hace imposible la unidad tanto al nivel de la teoría como al de su actividad.

El examen de la teoría kuhniana de las revoluciones científicas nos lleva a la conclusión de que su explicación no puede ser aplicada a las revoluciones filosóficas, en virtud de que la peculiar relación de la filosofía con la ideología hace inoperantes sus conceptos fundamentales de «paradigma» y «comunidad científica» en el campo de la filosofía.

El campo de la revolución filosófica

Pero antes de seguir adelante es obligado delimitar el campo en el que se opera la revolución filosófica. Se trata de aproximarnos a cierta definición de lo que la filosofía es como actividad teórica, que se da históricamente a través de la sucesión de doctrinas cuyo estudio corresponde a la historia de la filosofía.

Toda filosofía puede definirse:

a) Por cierto objeto acerca del cual reflexiona mediante conceptos.

Si la filosofía no tiene objeto en el sentido en que lo tienen las ciencias empíricas y acerca del cual pretenden ofrecer un conocimiento verdadero, tiene, sin embargo, un objeto que cambia históricamente (el mundo, el hombre, la ciencia, el lenguaje) y al que apunta el uso de sus conceptos y categorías.

b) Por cierto dispositivo conceptual (conceptos clave y modo específico de articularlos) o arquitectura conceptual específica.

c) Por su inserción en una historia propia, relativamente autónoma, lo que determina cierta relación de una filosofía con las que la han precedido y permite considerar sus conceptos fundamentales históricamente; o sea, verlos en su continuidad o ruptura (o ambas cosas a la vez) con el pensamiento filosófico anterior.

d) Por su inserción en la supraestructura y, consecuentemente,

por su relación —a través de la ideología— con la sociedad en que surge y con cierto interés de clase que se da en ella.

Decir que una filosofía es ideológica significa simplemente reconocer que, junto a su lado cognoscitivo, si lo hubiere, existe en ella un lado ideológico en virtud del cual dicha filosofía *se ajusta* (certera expresión de Althusser) a un interés de clase. Y la ideología se hace presente en la filosofía no sólo en cuanto que interviene en su génesis y en el planteamiento de sus problemas fundamentales, sino también en su forma o estructura, ya que en definitiva es ella la que determina el modo como se deslindan en su seno lo científico y lo ideológico, el saber y el no saber, deslinde que es interno a la filosofía misma.

e) Por cierta relación con la práctica social (la política como lucha de clases). Esta relación puede ser la propia de las filosofías especulativas que se limitan a interpretar el mundo, o de las filosofías que, asumiendo conscientemente su relación con la práctica, contribuyen a ella; más exactamente, forman parte de la práctica misma. Cualquiera que sea la modalidad de esta relación, toda filosofía —incluso las especulativas— tiene efectos prácticos y cumple una función práctica, aunque sólo sea —en el caso de las que se limitan a interpretar el mundo— por contribuir a que éste siga siendo como es. Pero aunque toda filosofía se halle en cierta relación con la práctica, varía el tipo de relación y el modo de ejercer su función práctica, de acuerdo con la naturaleza y la práctica misma de la filosofía, determinadas ambas por sus elementos ideológicos.

La revolución filosófica se da en este campo teórico, así delimitado. Implica por ello un cambio de objeto y, por consiguiente, de problemática; un cambio en el dispositivo conceptual; un cambio asimismo con respecto al pensamiento anterior; un cambio de contenido ideológico y, finalmente, un cambio en su relación —como teoría— con la práctica social. Pero el cambio que efectúan las revoluciones filosóficas no se caracteriza por una radicalidad uniforme en todos sus aspectos, aunque un cambio en uno de ellos afecta, en cierto modo, a los demás.

Ahora bien, no basta con que haya cambio o innovación para que pueda hablarse de revolución filosófica; es preciso que el cambio sea profundo, radical. Y aún así, como en toda revolución, hay niveles diversos de profundidad o radicalidad.

Pueden darse cambios radicales del objeto o del dispositivo

conceptual que dejen intacta su propia práctica filosófica (su relación con la práctica social). Una revolución de este género será menos profunda que aquella que produce también una transformación radical en el ejercicio de la filosofía. El cambio de objeto es importante, pero para ser revolucionario tiene que ir acompañado de una transformación profunda del dispositivo conceptual, pues sólo el uso de un nuevo dispositivo puede permitir un cambio radical en el tratamiento del objeto. A su vez, si este cambio radical de objeto y dispositivo conceptual deja intacta la práctica de la filosofía, la revolución filosófica tendrá un carácter limitado y parcial.

Se impone aquí una analogía con las revoluciones políticas y sociales de acuerdo con la distinción que establecíamos al comienzo de este trabajo: revolución en sentido estrecho que transforma ante todo el poder, el aparato estatal, y revolución en sentido amplio, que se vale de este dispositivo, así transformado, para revolucionar radicalmente la sociedad. De modo análogo, la revolución en el aparato filosófico de poder, o sea, en el dispositivo conceptual, es una revolución limitada, parcial, en tanto que no se opere una transformación profunda de la práctica de la filosofía, o sea, de su relación con la práctica revolucionaria.

Al no modificar su propia práctica, las revoluciones filosóficas han tenido hasta ahora un carácter limitado, lo cual no anula su carácter revolucionario en la historia del pensamiento filosófico. Ejemplo de la revolución filosófica del primer tipo es la «revolución crítica» de Kant; ejemplo del segundo es la revolución filosófica llevada a cabo por Marx, sobre todo desde sus *Tesis sobre Feuerbach*. Detengámonos ahora en una y otra.

La revolución crítica de Kant

Ha sido Hegel el primero en ver en la filosofía kantiana una revolución, o más exactamente el punto de partida de una revolución que halla en su propio sistema su punto culminante. Su objeto no es el mundo, el ser en sí de la metafísica tradicional, sino el conocimiento (o pretensiones de conocimiento) del mundo o del ser. Al desplazar la dirección del pensar filosófico del objeto (así entendido) al sujeto, Kant realiza la revolución copernicana que cambia de raíz la problemática y el dispositivo conceptual.

El uso de este dispositivo conceptual adopta la forma de una

crítica de la razón, que conduce a la destrucción de la ontología precrítica, y a la apertura de un período filosófico nuevo que tiene como punto de partida la idea del sujeto activo y del objeto como producto de su actividad. Esa filosofía de la actividad, entendida ésta como actividad de la conciencia, va a conducir a través de Hegel a la filosofía de la actividad práctica, revolucionaria (o *praxis*) de Marx. Pero, al mismo tiempo, va a conducir también, con el propio Hegel, a la contrarrevolución filosófica que implica la restauración de la metafísica, si bien no en la forma precrítica destruida por Kant.

El carácter revolucionario de la filosofía kantiana se pone de manifiesto, pues, en su relación con el pasado, así como en su relación con el futuro por la vía nueva que abre al pensamiento filosófico con su idealismo trascendental (justamente por haber desarrollado el *lado activo*, aunque de un modo abstracto —*Tesis I sobre Feuerbach*—, en la relación sujeto-objeto).[8]

La crítica kantiana de la razón (como razón pura) marca el final de la metafísica tradicional y de la teología dogmática, pero marca también el nacimiento y desarrollo de la filosofía especulativa que va a alcanzar su apoteosis en Hegel. Al mismo tiempo, el «lado activo» que ella elabora hace posible —al ser criticada por Marx esta actividad abstracta, especulativa—, que la actividad se conciba en forma objetiva, real, revolucionaria. Pero en Kant la teoría no tiene nada que ver con esta actividad y la práctica sólo se concibe como moral. En ella, el hombre como fin en sí que actúa libremente y se determina a sí mismo escapa a las determinaciones de lo natural. Pero aquí ya no estamos en el dominio de la razón pura, sino en el de la razón práctica.

Al elevar al hombre como ser propiamente humano (como ser, autodeterminante y fin en sí), aunque lo presente en forma incompatible con la realidad natural, Kant ha realizado también en esta esfera una verdadera revolución. En efecto, rompe radicalmente con la concepción tradicional del hombre, determinado desde fuera, ya sea en un sentido naturalista o metafísico cristiano. Sin embargo, la reducción de la práctica al comportamiento moral o a una actividad de la conciencia moral deja intacta la relación tradicional de la filosofía, como teoría, con la actividad práctica real.

El viraje revolucionario kantiano se encuentra, pues, limitado. Y

---

8. C. Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1969, p. 633.

en esta limitación se pone de manifiesto la ideología que impregna a la filosofía kantiana, ideología que se abre paso en las condiciones peculiares de atraso, o de anacronismo —como decía Marx—, de la Alemania de su tiempo.[9] La impotencia real de la burguesía alemana para resolver los problemas que la burguesía francesa había resuelto práctica, revolucionariamente, creaba condiciones favorables para una solución ilusoria o ideal de ellos. Y esta situación se refleja en la filosofía moral kantiana, en la que la impotencia de los burgueses se trasmuta en una fuerte dosis de «buena voluntad».

Las ideas liberales de la revolución burguesa de Francia (las ideas de libertad, autonomía de la personalidad, igualdad formal y dignidad del hombre) fueron, en definitiva, las que configuraron el contenido de la filosofía «práctica» kantiana, pero las condiciones peculiares de atraso económico, político y social, que generaron la ideología alemana, determinaron la forma peculiar que esas ideas recibieron en Kant (formalismo, apriorismo y universalismo de su moral), así como la trasmutación de la práctica objetiva, revolucionaria, de los hombres, en la práctica en sentido moral. Se comprende, por tanto, que Marx y Engels hayan caracterizado a Kant como «el teórico alemán de la Revolución francesa».

Sin embargo, pese a sus limitaciones, el viraje revolucionario operado por Kant, al destruir por un lado la ontología tradicional y, por otro, al afirmar al hombre como ser libre, autodeterminante y fin en sí, lleva la filosofía a un punto irreversible. Pero la doble revolución operada por Kant en el terreno teórico y práctico (moral) confluye en la afirmación del hombre como ser activo y, con ello, a la vez que rompe con el pensamiento filosófico anterior, abre el camino para reivindicar la actividad objetiva, real, práctica (o praxis), y considera al hombre como ser natural humano, es decir, como ser que, al producir (o transformar) la naturaleza, produce —en condiciones dadas— su propia naturaleza como conjunto de relaciones sociales.

Por haber elaborado el lado activo del conocimiento y reivindicado la práctica, aunque en forma limitada en ambos casos, Kant ha revolucionado la filosofía. O sea: ha establecido un nuevo objeto del filosofar y un nuevo dispositivo conceptual que ha impulsado el desarrollo filosófico a un plano superior.

---

9. C. Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel», en C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. de W. Roces, Grijalbo, México, D.F., 1958, pp. 4 y ss.

La revolución filosófica de Marx

La revolución filosófica que, junto con la revolución que Marx lleva a cabo en la ciencia de la historia y de la sociedad, forma parte de su revolución teórica, sólo puede ser entendida en relación con una práctica concreta: la práctica revolucionaria, la lucha de clase del proletariado. Esto quiere decir también que el motor de esa revolución en el desarrollo del pensamiento no es puramente teórico, sino práctico-político. Surge así una teoría que sirve a la transformación de la realidad social desde las posiciones ideológicas de la clase que, por su posición social e histórica, se halla vitalmente interesada en esa transformación. Como «de lo que se trata es de transformar el mundo»,[10] la filosofía que se requiere es aquella que contribuya a transformarlo. Y para ello se necesita a su vez que tome conciencia de esa actividad práctica transformadora y coadyuve así a elevar su carácter consciente.

Ya por esto, por ser la filosofía que sirve a la revolución, puede caracterizarse como revolucionaria la filosofía de Marx, en cuanto que como teoría de la praxis es un aspecto, y además necesario, de la praxis consciente (de la revolución). Pero sólo puede ser tal si al mismo tiempo revoluciona la filosofía. Se trata de dos aspectos íntimamente vinculados entre sí:

a) La práctica revolucionaria exige una filosofía que sirva a ella; y

b) sólo revolucionando la filosofía se puede elaborar la filosofía que exige esa práctica revolucionaria.

La filosofía que se ha hecho hasta Marx, y de modo particular la filosofía idealista que arranca de Kant y llega hasta Hegel, para ser invertida, en un sentido materialista, por Feuerbach, se ha limitado a interpretar el mundo (primera parte de la *Tesis XI sobre Feuerbach*). Es una filosofía que, en contraste con la opción de transformarlo, opta por dejarlo como está, por transformarlo limitadamente, de acuerdo con los intereses de una clase social que no aspira a una transformación radical que rebase sus límites de clase, o que se contenta con transformar idealmente lo que no puede transformar real, prácticamente. En todos estos casos el marco ideológico es burgués.

---

10. C. Marx, *Tesis (XI) sobre Feuerback*, ed. cit., p. 635.

La elaboración de la filosofía de la revolución exige situarse en un nuevo marco ideológico, proletario, en nuevas posiciones de clase y, a partir de esto, romper en primer lugar con la filosofía especulativa (como simple interpretación del mundo) y, en segundo lugar, elaborar la categoría de praxis como categoría central.

La crítica de la filosofía especulativa es, pues, una tarea insoslayable para Marx, y la insistencia con que lleva a cabo su ajuste de cuentas con su punto culminante —la filosofía hegeliana— demuestra la importancia que tiene para él. El objetivo práctico-político de transformar radicalmente la sociedad pasa necesariamente por la crítica de la filosofía especulativa, crítica por ello no sólo teórica sino práctica. Sin ella, la filosofía no puede servir a la revolución. Pero, con esta crítica, rompe con todo el pasado filosófico, que de un modo u otro (idealista o materialista metafísico) no deja de ser especulativo.

La ruptura con la filosofía anterior es ruptura con la filosofía que capta el mundo como objeto a contemplar. Pero se trata de captar (y relacionarse) con el mundo como objeto a transformar o en proceso de transformación. Esto implica como categoría clave y pivote de la nueva filosofía la categoría de praxis entendida como «actividad objetiva», «revolucionaria», «crítico-práctica» (*Tesis I sobre Feuerbach*); o sea, como actividad efectiva, real, encaminada a un fin (la transformación del mundo natural o social) y, por tanto, consciente.

La concepción de esta filosofía como teoría o filosofía de la praxis, reafirma en un nuevo plano la destrucción de la vieja ontología llevada a cabo por Kant al poner de manifiesto la actividad del sujeto como «ego trascendental». A Marx, al igual que a Kant, no le interesa el ser en sí sino el ser mediado por la actividad humana, o sea, el ser constituido no ya por la actividad ideal de la conciencia, sino por la actividad práctica (*en* la praxis y *por* la praxis). A partir de Kant ya no se puede volver a la ontología precrítica, tradicional; pero a partir de Marx tampoco se puede volver a una ontología prepraxeológica, ya sea la idealista que surge del trascendentalismo kantiano en su evolución hasta Hegel, ya sea en una nueva versión del materialismo precedente (metafísico o antropológico).

Así, pues, el objeto de la filosofía para Marx ya no es el ser en sí (ni siquiera como materia dialectizada) ni tampoco el ser constituido por la actividad ideal, de la conciencia, sino el ser constituido por la praxis. Hay, por consiguiente, una novedad radical al

pasar de la realidad como objeto a contemplar, o como objeto constituido por la actividad de la conciencia, a la realidad producida por los hombres con su actividad práctica, real.

Sin embargo, si la revolución filosófica de Marx se redujera a un cambio de objeto, sin transformar radicalmente la práctica misma de la filosofía, estaríamos ante una revolución limitada (revolución en sentido estrecho), por importante que fuera como revolución teórica. Es decir, no pasaría el límite de una revolución como la kantiana, pues se efectuaría como ella en el plano de las filosofías que «se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo de distintos modos», pero sin relación consciente y necesaria con la práctica como elemento indisoluble de ella.

Ir más allá de Kant o realizar una revolución que rompiendo sus límites como filosofía especulativa signifique una revolución profunda, jamás realizada, en la historia de la filosofía, exige considerar el mundo no sólo como objeto a transformar o en transformación, sino como objeto en cuya transformación se inserta la filosofía. Se trata no sólo de teorizar sobre la praxis, sino en función de ella, como momento teórico de la praxis misma.

La filosofía así concebida no sólo es teórica (por otra parte, nunca puede dejar de serlo), sino teórico-práctica en cuanto que cumple una función práctica determinada por el lugar que ocupa en la praxis. Es la filosofía exigida no por consideraciones puramente teóricas, sino por una opción revolucionaria («de lo que se trata es de transformar el mundo», dice Marx).

Tal es el plano en el que se opera la revolución profunda que Marx lleva a cabo como transformación radical de la propia práctica de la filosofía. De este modo, la revolución expresada por la ruptura con la filosofía anterior, especulativa, y por su nuevo objeto (el ser como praxis) que marca el final tanto de la ontología tradicional como de la metafísica surgida del trascendentalismo kantiano, culmina en la transformación de la práctica misma de la filosofía.[11]

En este sentido, el marxismo constituye una revolución, pero no una revolución teórica más, del tipo de la kantiana, sino una revolución teórico-práctica, ya que transforma radicalmente la relación de la filosofía con la praxis. Es la filosofía de la revolución que se integra en la revolución, en el sentido profundo y amplio que corresponde a la ideología revolucionaria.

---

11. Este punto lo desarrollo más ampliamente en mi ensayo: «La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía», incluido en el presente volumen, pp. 129 ss.

Así, pues, el contenido revolucionario de la filosofía no sólo está en la concepción práctico-materialista de la realidad y del pensamiento, sino en haber concebido la propia teoría (la filosofía en este caso) como un momento necesario de la práctica misma. Tal es el sentido último de la revolución filosófica que, a partir de sus *Tesis sobre Feuerbach*, lleva a cabo Marx. Afecta, pues, al objeto, a su dispositivo conceptual y a su práctica misma. Su dimensión es práctica en un doble sentido: en cuanto que se hace desde cierta opción práctica (la de transformar el mundo) que es, a su vez, una opción ideológica (la que corresponde al punto de vista de la clase interesada en esa transformación) y transforma radicalmente la teoría (su relación con la práctica) para poder contribuir así a la transformación. Y justamente por esta doble naturaleza práctica la filosofía revolucionaria de Marx es, desde el criterio decisivo de la racionalidad práctica, la revolución más profunda en la historia de la filosofía.

(1977)

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS (BALANCE PERSONAL Y GENERAL)

El simple hecho de ocuparnos de Marx cuando proliferan sus «enterradores» o los dogmáticos de ayer, de cuyo nombre no quisiera acordarme, no deja de ser significativo y alentador en tiempos de indigencia no sólo para el marxismo y el socialismo, sino para todo proyecto que remonte su vuelo sobre el cinismo, el conformismo y la pasividad.

Y, dentro de la obra de Marx, es importante volver la mirada sobre un texto juvenil suyo[1] que, al destacar la enajenación del obrero como hombre, nos proporciona una clave que sigue siendo válida para entender una sociedad como la presente, aún más enajenada que en tiempos de Marx.

Cierto es que ese texto, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, dentro de la obra de Marx, no ha tenido un significado único e inalterable. Y de ahí que, durante algún tiempo, se convirtiera en un verdadero campo de batalla entre los propios marxistas, en torno a su problemática humanista, a la que Marx no renuncia nunca, pero que algunos absolutizan al situarla en un plano abstracto, especulativo, en tanto que otros —en nombre de un «antihumanismo teórico»— la rebajan a un plano puramente ideológico.

Por lo que a mi respecta, esta obra —tan significativa en el desarrollo del pensamiento de Marx— tiene un significado especial en la formación y evolución de mi pensamiento.

Como se desprende de los trabajos que he publicado, este pensamiento ha discurrido por tres cauces fundamentales:

1) El de la estética y teoría del arte;
2) el del marxismo como «filosofía de la praxis»; y
3) el de la filosofía moral y política (o crítica de cierta práctica política que se ha desarrollado en nombre del marxismo).

En las tres direcciones, a través de un largo y complejo proceso, las posiciones que he ido adoptando han supuesto el distanciamiento, primero, y la ruptura, después, con ciertas interpretaciones del marxismo como eran respectivamente: *a*) la Estética del «realismo socialista»: *b*) la metafísica materialista del «Dia-Mat» (o «materialismo dialéctico») soviético, y *c*) la ideología y la práctica del llamado «socialismo real».

La primera fase de esa evolución está representada por mi libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965), en el que reelaboro tesis fundamentales expuestas en un ensayo anterior (1961) titulado: «Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx».

Lo que encuentro y desarrollo en este libro, a partir de las ideas de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* es:

a) Una concepción del hombre como ser práctico, creador, trabajador;
b) una concepción de la actividad vital del hombre como trabajo que, en las condiciones de la producción capitalista reviste un carácter enajenado, que niega su dimensión creadora;
c) una concepción del arte como trabajo en el que se mantiene esa dimensión creadora, negada en el trabajo enajenado, y que es propia de toda forma histórica-concreta de arte, cualquiera que sea su relación con la realidad o la ideología que se afirme en ella. Desde este punto de vista, tan válido es el arte más realista como el más abstracto, el clásico como el romántico, el occidental como el maya.

Esta concepción del arte como creación, por su carácter universal se contraponía a toda concepción que redujera el arte a una forma histórico-concreta (fuese el realismo u otra). Y de ahí su oposición a la Estética del llamado «realismo socialista» que practicaba semejante reducción. Hay que admitir que esta doctrina,

más que una teoría —discutible en el caso de Lúkacs— era propiamente una ideología que trataba de justificar una práctica artística y literaria acorde con los intereses del Partido y el Estado soviético.

Aunque las tesis fundamentales, antes señaladas, sobre la concepción del hombre, del trabajo enajenado y del arte, al cabo de largos años, siguen siendo válidas para mí, debo reconocer que hay aspectos de ellas que exigían una rectificación, y de éstos destaco dos, que fueron considerados posteriormente en otros textos. Estos son:

«De la concepción del hombre» supuesta en *Las ideas estéticas de Marx*, había que rectificar cierto aspecto esencialista, especulativo. Es lo que hice precisamente años más tarde en un libro dedicado —todo él— a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (*Filosofía y economía en el joven Marx*), al caracterizar la concepción del hombre del Marx joven como una concepción a la vez especulativa e histórico-social, y admitir que la esencia humana no puede separarse de la existencia, de los hombres reales, como seres históricos y sociales.

Por otro lado, mi crítica de la ideología del «realismo socialista» no se enmarcaba todavía dentro del reconocimiento de que se daba en una sociedad que no era propiamente socialista.

La idea de Marx acerca del hombre como ser práctico, creador —aunque enajenado en la sociedad capitalista— junto con la idea del trabajo enajenado como negación de su actividad práctica, creadora, me condujeron a la idea del hombre como ser de la praxis y a la interpretación del marxismo como filosofía de la praxis.

El desarrollo de esta interpretación dio lugar a mi tesis doctoral de 1966 *Sobre la praxis*, que, una vez reelaborada, aparece en 1967 con el título de *Filosofía de la praxis*.

Así como en *Las ideas estéticas de Marx* el concepto del arte como trabajo creador se contrapone al del arte como «reflejo de la realidad», ideologizado por la Estética del «realismo socialista», el concepto de praxis, al ocupar el lugar central, desplazaba de este lugar al de Ser y con ello el problema ontológico dejaba de considerarse fundamental en la filosofía. Con esto me enfrentaba a la filosofía marxista, institucionalizada, soviética, del «materialismo dialéctico», que reducía el marxismo —alejándose de Marx— a una nueva filosofía o metafísica del ser (como materia), o a una interpretación más del mundo. Filosofía que seguía vigente en el campo «socialista», 14 años después de la muerte de Stalin y que

seguiría estándolo hasta el derrumbe del «socialismo real» en 1989, aunque ya en los años 60 era impugnada por los marxistas críticos de Occidente.

Recordemos que esos años 60 son años en que se agudiza la «guerra fría» y en que la izquierda, alineada con la Unión Soviética, asume acríticamente el marxismo soviético, aunque en América Latina, tras el aldabonazo de la Revolución cubana, se conjuga el objetivismo y el activismo guerrillero de influencia cubana, lo que obliga a reflexionar sobre la justa relación —en la práctica política— de los factores subjetivos y objetivos. El rescate de unos y otros en su unidad se convirtió para mí en la exigencia de destacar el papel de la praxis como actividad subjetiva y objetiva a la vez.

Aunque la segunda edición, de 1980, de mi *Filosofía de la praxis*, conserva el marco temático fundamental y el enfoque de la primera edición (de 1967), se introducen nuevos temas y se trata de superar limitaciones y deficiencias de la primera edición, tanto en un terreno filosófico general como en el particular de la filosofía política. En el primer caso, se hace una distinción entre el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*, que se mueve en el cauce de un materialismo metafísico y de la teoría prekantiana del conocimiento del reflejo —que la vulgata soviética convierte en dogmas del «Materialismo Dialéctico»—, y el Lenin de los *Cuadernos Filosóficos*, para el cual existe la categoría filosófica de praxis.

En un terreno teórico-político, en la segunda edición citada, se someten a crítica tanto la teoría leninista de las dos conciencias —la espontánea y la socialista— de la que se deduce la necesidad de introducir, desde fuera —por el partido— la conciencia de clase, socialista, que los obreros no pueden alcanzar por sí mismos. Esta teoría leninista era aceptada en la primera edición de mi libro. Ahora bien, su crítica en la segunda era muy necesaria, ya que esa teoría leninista ha servido en los llamados países «socialistas» para justificar la omnipotencia del Partido como único depositario de la verdad y del sentido de la historia, así como su papel privilegiado como dirigente y organizador, ignorando el reconocimiento del papel de otros partidos y de la sociedad, y excluyendo la democracia en todas las esferas de la vida social.

En suma, en la *Filosofía de la praxis*, se pretende poner en su lugar lo que la categoría de praxis significa para el marxismo. Pero hacía falta analizar, de acuerdo con esta categoría, lo que se ha hecho en la práctica en nombre del marxismo y del socialismo.

Esto no significa que, antes de esta segunda edición de la *Filosofía de la praxis*, no me preocupara esta práctica histórica cuyos orígenes estaban en la Revolución rusa de 1917, y en la que ya advertía rasgos que contrastaban con el socialismo que Marx, sin caer en la prolijidad de los socialistas utópicos, había diseñado.

Esta preocupación se manifiesta en un texto de 1971, titulado *Del socialismo científico al socialismo utópico*. En él, sin dejar de señalar los elementos utópicos que encuentro en Marx y en la construcción del socialismo, se subraya que el socialismo es necesario históricamente, pero no fatal o inevitable, ya que depende en definitiva de que los hombres lo asuman conscientemente y desarrollen la praxis correspondiente. Pero, al contrastar la sociedad soviética en las condiciones reales en que se ha construido, con la sociedad que diseña Marx, subrayo en este texto que en aquélla subsisten defectos e infecciones de la vieja sociedad.

Sin embargo, no abordo todavía de frente el problema de la naturaleza de esas sociedades, con sus peculiares relaciones de propiedad y Estado. Es lo que hago, a lo largo de la década de los 80, a partir de un texto de 1981: *Ideal socialista y socialismo real.*

La conclusión a que llego —conclusión que constituía un verdadero escándalo para la izquierda en América Latina— es que se trata de una sociedad atípica, surgida en las condiciones históricas peculiares en que tuvo lugar el intento de construcción del socialismo: una sociedad no capitalista, pero tampoco socialista, dadas sus características esenciales: propiedad estatal (no social) sobre los medios de producción, Estado omnipotente y Partido único que regimenta todos los aspectos de la vida social (económico, político y cultural). En suma, un nuevo sistema de dominación y explotación que entraba en contradicción con los valores de libertad, igualdad, solidaridad y democracia, consustanciales con el socialismo.

Este «socialismo real» —como se bautizó a sí mismo— tenía su justificación ideológica en la interpretación del marxismo que, convertida en doctrina oficial, incompatible con cualquier otra interpretación, era la que, a través de los manuales soviéticos, se difundía en América Latina.

Nuestra crítica de ese pretendido socialisino y de su justificación por el «marxismo-leninismo» sólo podía hacerse desde otro marxismo que, para nosotros, era el que concebíamos como filosofía de la praxis.

Desde que asumimos esta orientación y hasta nuestros últimos escritos, esta crítica exigía poner en relación, constituyendo una unidad, diversos aspectos del marxismo.

El marxismo se nos presenta, en primer lugar, como una crítica de lo existente a través de la cual se expresa nuestra inconformidad con el mundo social que nos rodea. La crítica de esta realidad presente empuja a la búsqueda de una alternativa en la que encuentren solución los males que nuestra crítica denuncia: o sea, la crítica remite a un proyecto de transformación de la realidad presente que se caracteriza, en relación con este presente injusto, como un proyecto de emancipación o liberación. Así pues, crítica y proyecto se hallan estrechamente enlazados. Pero el proyecto no es sólo una idea o ideal, sino que entraña un deseo, una aspiración a realizarlo. Ahora bien, para que este proyecto no sea un simple sueño, deseo o utopía pura, es necesario conocer la realidad que ha de ser transformada, las posibilidades que para ello ofrece esta realidad, y hay que conocer también cuál es el sujeto o los sujetos que pueden realizar este cambio, así como los medios y vías adecuados para esa realización.

Así pues, si la crítica lleva al proyecto, la realización de éste exige conocimiento. El conocimiento no garantiza de por sí que lo que se desea se realice —pues esta realización no es inevitable—, pero no puede prescindirse de él para que la práctica que se pone en juego con ello no sea una simple aventura.

Pero el marxismo no es sólo crítica, proyecto y conocimiento, ya que cumple una función no sólo teórica sino práctica.

No puede contentarse con criticar y conocer el presente —aunque esto es indispensable— y diseñar el futuro, sino que tiene que contribuir a desencadenar una práctica, a inspirar acciones. ¿Cuáles? Las que se pretende que conduzcan al socialismo, y que —como toda praxis creadora— tiene un coeficiente de imprevisibilidad e incertidumbre.

El marxismo, así entendido, tiene su razón de ser en la práctica, vinculada ésta —cuando es la adecuada— a los aspectos antes señalados que no pueden, en modo alguno, dejarse a un lado.

De ahí su oposición a un marxismo como el soviético, que para justificar el sistema del «socialismo real» dejó de ser una crítica de lo existente, se convirtió de hecho en el proyecto de una nueva clase —la burocracia—, sacrificó el conocimiento a la ideología de esta clase y, finalmente, justificó e inspiró una práctica acorde con los intereses del Estado y del Partido.

Pero no sólo esta versión institucionalizada, dogmática, deja a un lado aspectos fundamentales del marxismo.

Cierto marxismo utópico, humanista abstracto, hace hincapié en el proyecto de emancipación, sustentado en la crítica de lo existente, pero desinteresado del conocimiento y de la práctica indispensables para su realización.

En cambio, el marxismo cientificista, que tuvo no hace mucho su más alta expresión en la corriente althusseriana, hace hincapié sobre todo en el carácter científico del marxismo y, al tratar de rescatar su cientificidad subestima su proyecto de emancipación, que reduce a pura ideología, en tanto que, al postular la autosuficiencia de la teoría, desvincula a ésta de la práctica.

Ahora bien, si el marxismo no puede eludir la crítica de sí mismo, ni tampoco la crítica de lo que —como «socialismo real»— se ha construido en su nombre, ha de mantener en su unidad esos aspectos fundamentales. Pero sólo puede mantenerla si la hace descansar sobre la praxis como categoría central que asigna, a su vez, un lugar necesario, imprescindible, a los demás aspectos (crítica, proyecto de emancipación y conocimiento de la realidad).

Después del derrumbe del «socialismo real» está claro que el marxismo ideologizado, oficial, que pretendió justificar esa sociedad, se ha derrumbado también en cuanto que era —como ideología— parte inseparable de ese «socialismo» Pero está claro también el hecho de que todo marxismo, incluido el de la «filosofía de la praxis», si bien no se ha derrumbado por ello —como proclaman los ideólogos del capitalismo—, sí se ha visto afectado negativamente por el hundimiento del marxismo institucionalizado, dogmático. Y, de modo especial, ha sido afectado el aspecto que, dentro del marxismo, representa su proyecto socialista de emancipación.

No puede ignorarse que con el derrumbe del «socialismo real», que se presentaba por los ideólogos soviéticos y por los ideólogos más reaccionarios del capitalismo, como la realización del socialismo o «socialismo realmente existente», se tiende a identificar todo socialismo con el «socialismo real». Y aunque los ideólogos burgueses establecen semejante identificación para concluir que no hay más alternativa social al capitalismo que el propio capitalismo, otros —desencantados o desilusionados de buena fe— llegan a la misma conclusión al ver convertido el ideal socialista en una terrible realidad.

Corresponde a los marxistas, que no se dejan embaucar por el

engaño ni dominar por el desencanto, cumplir en esta situación dos tareas fundamentales. Una, explicarse y explicar cómo ha sido posible que un proyecto de emancipación tan generoso se haya convertido —al realizarse— en su contrario: un nuevo sistema de dominación y explotación. (Yo he intentado cumplir esta tarea —quizás con serias limitaciones y deficiencias— en uno de mis últimos ensayos: «Después del derrumbe».) Ahora bien, sólo una explicación objetiva, que no tema mirar de frente a los hechos, puede llevarnos a la conclusión de que el proyecto socialista de emancipación no está condenado inevitablemente a convertirse en lo que se ha convertido el «socialismo real». Y, por tanto, a la conclusión de que la historia no está cerrada, y de que el socialismo sigue siendo necesario, deseable y posible, aunque no inevitable.

La otra tarea es la de mantener viva la crítica del capitalismo en cuanto sistema injusto que no puede resolver las contradicciones estructurales que generan sus injusticias (paro, miseria, mercantilización crecientes, destrucción de la naturaleza y, sobre todo, lo que ya se denunciaba en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx: la transformación del hombre en medio, instrumento o mercancía).

Pues bien, si el capitalismo no es, no puede ser, eterno, tampoco es el «fin de la historia», pues la historia —mientras el hombre exista— no puede tener fin, y si una alternativa social al capitalismo es necesaria y deseable, el marxismo sigue siendo necesario, ya que sólo existe por y para contribuir a que esa alternativa se realice.

Y es válido en cuanto que se mantiene la validez de sus aspectos fundamentales:

No puede negarse la necesidad de la *crítica* del presente, del capitalismo (y por tanto, la validez de su aspecto crítico). No puede negarse tampoco la necesidad de un proyecto de emancipación o de afirmación de los valores —de dignidad, igualdad, libertad— que el capitalismo niega. No puede negarse, en tercer lugar, que la realización del proyecto, la transformación del presente en dirección a la futura sociedad, exige un conocimiento de sus posibilidades, vías y medios de realización. De ahí que el marxismo siga siendo necesario como conocimiento; lo que exige, por tanto, abandonar, corregir o enriquecer las tesis marxistas que no se ajusten al movimiento de lo real.

Finalmente, el marxismo no puede renunciar —aunque los tiempos no sean propicios para ello— a la exigencia de elevar la

conciencia de la necesidad, posibilidad y deseabilidad del cambio social, y a inspirar los actos prácticos necesarios para ello.

Tal es el balance de la filosofía de la praxis, del que ha de formar parte el reexamen constante de ella para que el marxismo siga siendo crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica.

Y todo ello saliendo al paso tanto del optimismo histórico de los que consideran inevitable el socialismo como del pesimismo —en tiempos ciertamente sombríos— de los que consideran inevitable la supervivencia, o la «eternidad», del capitalismo.

En uno y otro caso, se cae en un fatalismo histórico, que la filosofía de la praxis rechaza al afirmar, siguiendo a Marx, que la historia la hacen los hombres, aunque en condiciones dadas.

Lo que significa, a su vez, que la historia no es trascendente o exterior a ellos, a su conciencia, a su voluntad y su acción; en suma, a su praxis. Y, por tanto, que si bien no está escrito todavía el capítulo final del capitalismo, como tampoco lo está el nuevo capítulo de la historia que ha de abrirse con el verdadero socialismo, esto no significa en modo alguno que este nuevo capítulo —el del socialismo— no pueda escribirse si, dadas las condiciones necesarias, los hombres se deciden a escribirlo con su praxis.

Tal es la conclusión que, a mi modo de ver, puede aportar, en nuestros días tan inciertos y oscuros, el marxismo como filosofía de la praxis.

III

ALGUNOS TEMAS: FINALIDAD, CAUSALIDAD, HISTORIA E IDENTIDAD

CONTRIBUCIÓN A UNA DIALÉCTICA DE LA FINALIDAD Y LA CAUSALIDAD

La categoría de finalidad figura entre las categorías filosóficas fundamentales. A lo largo de la historia del pensamiento filosófico la hallamos en relaciones diversas con otras categorías también primordiales como las de posibilidad, libertad y práctica. Pero, sobre todo, la hallamos en una relación peculiar —de unidad u oposición— con la categoría de causalidad. Por otra parte, en cuanto que en la metafísica tradicional los fines se enlazan en una trayectoria ascensional, que culmina en un fin último o Dios, desembocando así la teleología en una teología, la categoría de finalidad queda situada en la entraña misma del problema filosófico fundamental tal como lo define Engels: problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y la naturaleza.[1]

La categoría de finalidad es casi tan vieja como la filosofía y con ella ha vivido sus más decisivas peripecias. Cambiando de contenido, ya sea como finalidad universal (trascendente o inmanente) a las cosas, o como categoría subjetiva que sólo tiene sentido en relación con la existencia humana, aparece una y otra vez monopolizada por las más diversas filosofías idealistas, en tanto que las doctrinas materialistas que postulan un rígido determinismo causal niegan por completo su carácter objetivo, y la reducen

---

1. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp., en dos tomos, t. II, Moscú, 1952, pp. 343-344.

pura y simplemente a una manifestación de nuestra ignorancia de las conexiones causales.

Estas últimas doctrinas niegan la finalidad y afirman la causalidad, mientras que las escuelas idealistas tradicionales sacrifican ésta a aquélla.

Durante casi veinticinco siglos los navegantes filosóficos no pudieron esquivar este Scila y Caribdis de la filosofía: determinismo o teleología. Hay que reconocer, sin embargo, que no faltaron en los dos últimos siglos denodados intentos para escapar a esta rígida antinomia; fueron intentos en verdad grandiosos, pero no por ello menos infructuosos, ya que o bien se arrojaban los términos de la contradicción a mundos opuestos (Kant), o bien se admitía la causalidad para erigir sobre ella un nuevo y más absoluto teleologismo (Hegel). No obstante, se postulaba cierta relación entre finalidad y causalidad que despejaría el camino para llegar a la superación de la antinomia poniéndolos en una verdadera relación dialéctica. Esta solución tenía su momento y no podía ser apresurada; en efecto, sólo podía llegar cuando, por un lado, al descubrirse el papel de la práctica, del trabajo, en la existencia humana, la finalidad apareciera íntimamente vinculada a las condiciones de vida de los hombres, a la causalidad social, y cuando, por otro lado, el descubrimiento de la teoría de la evolución en el mundo orgánico pusiera al descubierto la verdadera significación de la finalidad en la naturaleza, fuera del hombre.

En pocas palabras: era preciso mantener a los dos términos de la antinomia en su oposición, pero a la vez en su unidad, y dotarlos de un contenido concreto a fin de que la relación mutua no fuera meramente ideal, abstracta, sino efectiva, en la naturaleza y en la historia. Ello exigía a su vez que esta relación entre determinismo y finalidad no se concibiera en un sentido unívoco, ya que la univocidad no podría expresar la riqueza de determinaciones de lo concreto natural e histórico.

El presente trabajo se propone contribuir a una dialéctica de la finalidad y la causalidad, pero no sin antes hacer un breve corte en el bloque del pasado filosófico para sacar a la luz las vetas fundamentales por lo que respecta al modo de concebir ambas categorías.

Vayan por delante dos tesis cuyo contenido se esclarecerá más profundamente en la segunda parte de este trabajo. 1.ª El hombre que habla a través del filósofo es, justamente por estar dotado de conciencia y voluntad, el ser que traza fines (en un sentido radical

el fin supone siempre una conciencia); 2.ª Esta facultad de trazarse fines no es accidental, sino esencial para el hombre, ya que éste sólo puede existir *humanamente* en cuanto que objetivándose en la naturaleza se hace un mundo a su medida, es decir, un mundo humano —no ideal, sino real— conforme a *sus* fines.

Sin embargo, al seguir la trayectoria histórica del pensamiento filosófico, vemos que sólo tardíamente se busca la finalidad en sí misma, y más tardíamente es vinculada a una actividad esencial del hombre: la práctica.

Primero se busca la finalidad en las cosas o fuera de ellas, en Dios, o bien es rechazada simplemente. El hombre no puede buscarla en sí mismo, porque aún no se ha autodescubierto como ser creador, es decir, transformador de la naturaleza y de su propia naturaleza.

Busca, por tanto, los fines fuera de sí, y los encuentra pródigamente entrañados en todas las cosas. «Toda obra por un fin», dice Aristóteles en la *Física* (libro II, cap. VII, 2). El fin es aquello con vistas a lo cual se desarrolla una cosa, lo que mueve a la acción; es por ello una verdadera causa *final*, que no debe confundirse con la causa *eficiente* que produce determinado efecto, es decir, con la causa en sentido propio. Aristóteles no establece un abismo insalvable entre una y otra, pero dado que el fin precede a la acción y la motiva, es evidente para él que la primacía corresponde a la causa final. Todo se explica por un fin interno que le es propio (*entelequia*). Una vez postulada esta pluralidad de fines bastará enlazar jerárquicamente unos con otros para llegar a un fin último o Dios —causa final de todo desarrollo y razón última de cuanto existe— y de este modo, la teleología se habrá convertido en teología; el *telos*, en *logos* del universo. De esta conversión partirá toda la metafísica tradicional.

Al extraer de esta concepción teleológica las consecuencias implícitas en ella, Leibniz sostendrá —identificando la realidad con la posibilidad— la tesis del mundo real como «el mejor de los mundos posibles» y postulará un finalismo absoluto con su doctrina de la «armonía preestablecida». Antes y después de Leibniz, trátese de una teleología trascendente o inmanente a las cosas, aunque a la larga una y otra se dan la mano, el concepto de orden se identificará con el orden finalista. Y así vemos hoy también cómo intenta el neovitalismo derivar de la armonía de las partes en un organismo la existencia de un misterioso principio vital que las encauza hacia una armonía final. Este concepto de armonía,

concebido teleológicamente, remite siempre a un principio que escapa a la causalidad.

Frente a esta concepción teleológica, que con diversas facetas se prolonga hasta el neotomismo y el neovitalismo de nuestros días, nos encontramos con la posición radicalmente opuesta que defiende el materialismo mecanicista.

Ya en la antigüedad Leucipo no dejaba resquicio alguno a la finalidad al sostener que ninguna cosa sucede sin causa y que todas acontecen por razón y necesidad. Y, según dice Aristóteles, Demócrito «hace derivar de la necesidad todas las cosas de que se sirve la naturaleza, prescindiendo de la (causa) final».[2] Así, pues, Demócrito no deja tampoco lugar alguno para un fin, sea sobrenatural o humano, ya que ello significaría abrir un hueco en el determinismo universal por el que se introduciría el azar. Para Demócrito, el azar cae bajo el dominio de lo subjetivo; la necesidad, en cambio, es objetiva, en tanto que el azar está en nosotros como intento de «ocultar la propia sin razón». Este rígido determinismo que excluye toda contingencia y todo fin será el rasgo fundamental del materialismo mecanicista posterior.

Spinoza entiende la causalidad en un sentido mecanicista; admitir el azar —piensa él— sería admitir la posibilidad de que una cosa se sustrajera a la cadena infinita de causas y efectos, pero ello es imposible. Trátese del hombre o de un fenómeno natural, todo se halla inserto inexorablemente en este acontecer mecánico universal y sólo por desconocimiento de sus conexiones dentro de esta cadena infinita podemos hablar de una ilusoria contingencia. Por tanto, la finalidad, es decir, la existencia de algo extraño a la causalidad mecánica, es inadmisible. Las causas finales, concluye Spinoza, no son más que invenciones humanas, frutos de nuestra ignorancia.

La concepción spinoziana del fin como refugio de nuestra ignorancia, ya que el mundo es un mecanismo que sólo puede entenderse matemáticamente como serie de nexos causales, sirve de molde al materialismo francés del siglo XVIII, empeñado en negar la justificación teológica del mundo feudal, razón por la cual niega la teleología para así negar la teología. Como Spinoza, estos materialistas trataban de explicar el mundo por el mundo mismo, sin intervención de fuerzas extrañas, pero al medir por el mismo rase-

---

2. *De genr. animal*, v. 8, 789.

ro el hombre y la naturaleza, no acertaron a comprender que el hombre no es sólo una parte de la naturaleza, sino como dice Marx, un «ser natural humano», que actuando sobre el medio que le rodea, transformándolo conforme a fines, pone de manifiesto el inmenso papel de la finalidad en la acción humana. Pero esta finalidad exigía para ser comprendida una concepción dialéctica.

El problema de las relaciones entre los fines y las causas sufre un nuevo sesgo idealista con la filosofía kantiana, cuando el sujeto trascendental se convierte en legislador del universo y el mundo deja de ser una realidad en sí para ser una realidad a la medida —ideal— de este sujeto. La causalidad no es objetiva sino una forma «a priori» del entendimiento. Sólo en este sentido cabe hablar de causalidad del ser. El mundo sensible, al que pertenece el hombre en cuanto sujeto empírico, se halla determinado causalmente en cuanto que algo que llamamos causa provoca necesariamente otra cosa o efecto. ¿En qué sentido puede hablarse de fin o finalidad? En dos sentidos: uno, el que aparece en la *Crítica de la razón práctica*, y otro, el que hallamos en la *Crítica del juicio*. En el primer caso, se trata de definir al hombre frente a las cosas justamente por ser un fin en sí mismo, y en este sentido, el concepto de fin sólo tiene sentido para el hombre en cuanto persona. En el segundo, por finalidad se entiende un modo especial de concebir los fenómenos naturales y justamente, en este sentido, cabe hablar de la finalidad de la naturaleza, no como una estructura de ella, sino como un modo de enfrentarse a su contenido. Mientras que el concepto de fin en sí sólo es aplicable al hombre como ser moral, el principio teleológico de que nos habla la *Crítica del juicio* implica un tipo peculiar de juicio acerca de la naturaleza, que no supone, a diferencia del idealismo tradicional, la existencia de un fin trascendente o inmanente a ella.

Kant se enfrenta en su primera concepción a la antinomia entre libertad y causalidad. El hombre, en cuanto sujeto empírico, real o sensible, no puede escapar a la determinación causal, pero como ser moral no pertenece al mundo de los fenómenos, y su voluntad se da a sí misma su propia ley, es decir, es libre. La libertad no es, por tanto, ausencia de toda determinación, sino libertad respecto de las causas naturales, pero implicando una determinación especial.

Kant no opone, por consiguiente, necesidad y libertad, sino que las sitúa en mundos distintos: una, en el orden de las cosas naturales; otra, en el orden de lo «inteligible» e «incondicionado»,

o «reino de los fines». Nicolai Hartmann ha subrayado la importancia que, a juicio suyo, representa «tratar de concebir la libertad sin el indeterminismo», es decir, considerar la posibilidad de la libertad «dentro de un mundo causalmente determinado».[3] Pero no hay tal conquista, pues para Kant la libertad no deriva de la causalidad ni los fines obedecen a causas; o sea, el hombre no conquista la libertad dentro de la causalidad, sino fuera de ella. La contradicción de que habla Kant entre la libertad y la necesidad en su tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* es una contradicción en el plano lógico-formal, no una verdadera contradicción dialéctica. Libertad y causalidad se encuentran en mundos distintos sin ponerse nunca, en realidad, frente a frente; la libertad no pasa de ser una imaginaria o ilusoria independencia respecto de la necesidad.

Kant ha definido al hombre en cuanto persona como fin en sí o fin último; es decir, en cuanto ser racional a diferencia de las cosas, tiene un valor absoluto y no relativo. De ahí esta máxima de la ética kantiana: «Obra de tal modo que emplees siempre como fin y nunca como medio la humanidad, que reside tanto en tu persona como en la persona de los otros». Kant plantea esta máxima en un plano absoluto, abstracto, o mejor dicho, haciendo abstracción de la situación en que se encuentran ciertos hombres, como seres concretos que, enajenando su esencia bajo las relaciones burguesas de producción, se degradan de fines a la condición de medios; de personas, a cosas.

En cuanto que el hombre —como ser racional abstracto— es un fin en sí, los fines que él mismo se traza emanan de su naturaleza racional y no dependen de las condiciones históricas, concretas, ni de sus intereses particulares, de clase. Ahora bien, relegados los fines a este plano inteligible, carecen de toda significación práctica, real. Sólo determinan nuestros actos en un plano trascendental, ideal. No se convierten a su vez en causas, único modo de insertarse en nuestra vida real, concreta, pues los fines pertenecen a un mundo ideal que nunca puede encontrarse con el mundo concreto, histórico-social, práctico.

En la *Crítica del juicio* el problema ya no se plantea en relación con el hombre sino con la naturaleza. Kant se mantiene fiel a la tesis expuesta en la *Crítica de la razón pura*, según la cual la causa-

3. Nicolai Hartmann, *La nueva ontología*, trad. esp., Buenos Aires, p. 235.

lidad, como forma *a priori* del entendimiento, es el principio explicativo de la naturaleza. Ahora Kant propone un nuevo principio, independiente de la causalidad, que nos permite ordenar de distinto modo los fenómenos de la naturaleza. Cada fenómeno puede ser considerado en un orden mecánico-causal (como algo —causa que provoca una cosa-efecto— en el tiempo) o en un orden teleológico (como algo ajustado a un fin). Kant ve sobre todo el campo propio de la aplicación del juicio teleológico en el mundo orgánico, donde el principio causal, según él, se estrella al tratar de explicar la finalidad de las plantas y los animales. Lo esencial de este juicio teleológico radica en ver las partes en una trabazón y relaciones tales que cada una sólo pueda recibir su sentido por su vinculación al todo. Concebido el fenómeno en su adecuación a un fin, las partes tienden a la consecución de esta unidad total. Pero el fin no es algo exterior que remita a un artífice divino, cuya existencia ya ha refutado Kant por vía especulativa en su *Crítica de la razón pura*, al rechazar las pruebas cosmológica y teleológica. Tampoco es la finalidad algo inmanente a las cosas a modo de una fuerza interna que organice y proyecte las partes de un todo hacia su unidad. Lo teleológico no está en la estructura de ellas sino en el modo de considerarlas o enjuiciarlas. Al negar, por tanto, todo carácter objetivo a la teleología, Kant vuelve a batir a la metafísica tradicional justamente en su concepción finalista del universo, pero de nuevo, como en su antinomia anterior entre «reino de los fines» y «reino de la naturaleza», subsiste ahora la antinomia entre principio causal y principio teleológico, ya que causas y fines se sitúan en planos distintos sin que haya un puente que, salvando el abismo que los separa, los ponga en una verdadera relación. Kant ha negado la adecuación a fines como estructura del universo, para reducirla a un principio subjetivo que juzga a la naturaleza *como si* se adecuara a un fin, pero al divorciarlo de la causalidad no hace más que ahondar el dualismo que desgarra a toda su filosofía.

Hegel critica y trata de superar el divorcio kantiano entre finalidad y causalidad. Frente a Kant, que arroja los términos de la antinomia a dos mundos que jamás pueden encontrarse, los pone en relación como determinaciones que se oponen, sin excluirse, de lo universal concreto, de la idea. Como en el idealismo kantiano, Hegel concibe el mundo, el objeto, en relación con el sujeto —idea o espíritu—, de tal modo que esta relación no deja la posibilidad de que algo la trascienda; es decir, la posibilidad de *cosas en sí*,

razón por la *cual*, en última instancia, el pensamiento y la realidad, el sujeto y el objeto son una y la misma cosa. Por esto, para él, a diferencia de Kant, lo importante no es considerar si el principio del puro mecanismo natural o el principio de las causas finales son máximas objetivas o subjetivas. Desde este punto de vista, es decir, aquel en que se sitúa Kant al resolver la antinomia que se presenta en la crítica del juicio teleológico —dice Hegel— «no se ha investigado lo único que requiere el interés filosófico, esto es, cuál de los dos principios tenga verdad en sí y por sí; pero, desde este punto de vista, no hay ninguna diferencia si los principios tienen que considerarse como *objetivos*, vale decir aquí: como determinaciones de la naturaleza, que existen exteriormente, o bien como simples *máximas* de un conocimiento subjetivo».[4] Hegel, pues, restituye a la finalidad su sentido universal, pero sin divorciarla de la causalidad, poniéndolas en una relación directa, pero las exigencias del sistema, su fundamento idealista, le hacen recaer en el punto de vista teleológico. Cierto es que a diferencia de la antigua metafísica, no vincula el principio teleológico a un intelecto extramundano, puesto que en Hegel ser y razón se identifican; la finalidad no es extraña a la naturaleza, sino inmanente a ella, pero aún manteniendo la relación entre causalidad mecánica y teleología, esta última contiene la verdad en sí y por sí, la verdad del mecamismo, con lo cual la «relación de finalidad» se afirma como una relación más alta que la causalidad. «La teleología tiene en general el principio superior, es decir, el concepto en su existencia, concepto que es en sí y por sí lo infinito y lo absoluto, esto es, un principio de libertad consciente en absoluto de su autodeterminación, que está sustraído en absoluto al *ser determinado extrínseco* del mecanismo.»[5]

Hegel anuda así los hilos que le vinculan, en virtud de su idealismo y pese a su dialéctica, con la filosofía de Aristóteles, pero lo importante es su modo de superar la contraposición metafísica entre finalidad y causalidad, que Kant no había logrado encontrar. Los fines para Hegel no existen en sí y por sí, sino en relación con un mundo objetivo, «al que su actividad se relaciona como a *algo ya existente*... Por lo tanto, el fin tiene todavía una verdadera existencia *extramundana*, pues precisamente se le contrapone aquella

---

4. G.W. Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, 1956, t. II, p. 451.
5. *Ibíd.*, p. 449.

objetividad; así como a ésta, al contrario, se le contrapone como un todo mecánico y químico, todavía no determinado y compenetrado por el fin».[6] En su resumen de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, Lenin comenta este pasaje traduciendo la finalidad de la idea hegeliana en términos de finalidad humana: «De hecho, los fines del hombre son producto del mundo objetivo y lo suponen, es decir, lo encuentran como algo dado, presente. Pero al hombre le *parece* que sus fines se dan fuera del mundo, independientemente del mundo ("libertad")».[7]

Pero la verdadera finalidad para Hegel no es la humana, y como puede verse claramente en su filosofía de la historia los fines humanos, particulares, se convierten en medios o instrumentos de los altos intereses del espíritu. El espíritu hace que los hombres, al buscar la satisfacción de sus fines particulares, realicen, en definitiva, los del espíritu. Tal es lo que llama Hegel la «astucia de la razón».

La reconquista del hombre, reducido a instrumento de una finalidad universal, tiene que empezar por destruir la vieja conversión de la teleología en teología que, en definitiva también hace suya Hegel. Y esto es lo que buscará Feuerbach haciendo saltar el fundamento mismo de la concepción teleológica y teológica en que ha venido a parar la filosofía de Hegel, es decir, su fundamento idealista. «...Si no se abandona la filosofía de Hegel, no se abandona la teología», dice Feuerbach en la tesis 52 de sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Para él, la verdadera relación entre el pensamiento y el ser se reduce a ésta: el ser es el sujeto y el pensamiento, el predicado. La esencia del ser la identifica, a su vez, con la naturaleza. No cabe, pues, en esta concepción, ninguna finalidad sobrenatural, pero como el viejo materialismo metafísico no subraya el papel de la finalidad humana. Ello puede explicarse por el carácter contemplativo de su filosofía que le lleva a considerar «la actitud teórica como la única esencialmente humana»[8] razón por la cual no comprende la necesidad del paso de la teoría a la acción práctico-crítica. El hombre feuerbachiano no se plantea la necesidad de transformar la realidad, de pasar a través de la práctica de lo abstracto a lo concreto, porque

6. *Ibíd.*, p. 455.
7. V.I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, p. 180.
8. Véase de C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. cit., t. II, pp. 376-378.

él mismo es una abstracción y no un ser humano de carne y hueso; vale decir, un ser dotado de una naturaleza eterna, inmutable. Feuerbach ha destruido el finalismo universal hegeliano, pero no ha podido reducir la finalidad en cuanto actividad de la conciencia a su verdadera dimensión humana. Esta finalidad sólo podía adquirir esa dimensión cuando el hombre se descubriera a sí mismo como ser creador, es decir, como ser que transforma la naturaleza con su actividad práctica. Tal es el paso que dará Marx al descubrir en la actividad práctica, en el trabajo, la actividad esencialmente humana.

La finalidad como adecuación consciente a un fin es una categoría específica del ser humano, pero no concebido como naturaleza racional, abstracta, ideal a la manera kantiana, sino en su existencia efectiva, concreta, histórica. La finalidad se da en la conciencia y es la expresión ideal de una determinada relación entre el sujeto y el objeto que encuentra su culminación en la transformación del segundo por el primero, es decir, en la práctica. La transformación de la realidad supone un conocimiento de ésta. Pero la relación entre el pensamiento abstracto y la acción pasa por los fines que el hombre se propone. Los fines expresan idealmente determinada necesidad que sólo puede ser satisfecha transformando la realidad. Por ello, el fin no puede quedarse en su plano ideal, sino que exige ser realizado, materializado, para satisfacer la necesidad que él mismo expresa. El fin, a su vez, es la prefiguración ideal del resultado material, concreto, que se quiere alcanzar. Marx define así el papel del fin en una relación práctica tan fundamental como el trabajo. «Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que al mismo tiempo *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene que supeditar su voluntad.»[9]

El fin, por tanto, prefigura en la conciencia el resultado de la actividad concreta que el hombre quiere alcanzar. Es decir, gracias a que este es un ser consciente puede prever por anticipado las consecuencias de sus actos —su resultado material— y ade-

---

9. C. Marx, *El Capital*, trad. de W. Roces, 2.ª ed. esp., t. I, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. 131.

cuarlos al logro del resultado que él anticipa idealmente. El animal puede realizar también algunas operaciones que conduzcan a determinado resultado. Pero la relación entre la necesidad que impulsa instintivamente a la acción y el resultado que la satisface es una relación inmediata, que no pasa, por tanto, por la prefiguración ideal del resultado material y, en consecuencia, no puede hablarse de adecuación consciente a un fin. «Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro.»[10]

En cuanto anticipación ideal del resultado material que se quiere obtener, el fin queda vinculado al futuro y entra en contradicción con el presente, ya que todo fin es, en definitiva, la negación *ideal* del presente, mientras que el resultado ya obtenido será su negación *real*, efectiva. Si el hombre aceptara la realidad que le rodea como es, es decir, la perpetuación de su presente, no necesitaría irrumpir en ella, transformarla y, por consiguiente, prefigurar idealmente el resultado de su acción. Justamente la finalidad humana, en cuanto anticipación ideal de una realidad que no existe aún y que sólo puede existir por la acción humana, pone de manifiesto la esencia del hombre como ser creador, transformador o trabajador. El producto, el objeto del trabajo, es en definitiva el fin humano objetivado.

El fin sólo cobra su sentido como ley que regula los actos que llevan a su realización. No es, por tanto, mera anticipación de un futuro o simple negación de un presente en la conciencia, sino que pone en tensión nuestra voluntad; es anticipación de algo que queremos realizar. Esta exigencia de realización que le acompaña proviene de que es, a la vez, expresión ideal de una necesidad que sólo se calma con el logro del resultado que el mismo fin anticipa. El movimiento de la voluntad que va unido a la conciencia del fin distingue a este último de las meras predicciones del futuro, ya se trate de una anticipación fundada en el conocimiento de las leyes de la realidad, como en la previsión científica, o de una imagen más o menos fantástica o ilusoria del futuro, como en la utopía.

---

10. *Ibíd.*

Podemos prever científicamente algo que no queremos ver realizado y, sobre todo, algo a cuya realización no queremos contribuir. En este caso, la prefiguración ideal del futuro no regirá como una ley de nuestra acción, no determinará nuestra conducta. En pocas palabras, el pensamiento abstracto de por sí no nos lanza a la acción. Se requiere entrar en una relación volitiva con la realidad, una relación que responda a nuestros intereses y necesidades. No es el conocimiento puro, sino el interés, la necesidad, lo que empuja a la acción. Y es aquí donde se inserta el fin como puente entre el conocimiento y la acción, por un lado, y entre la necesidad y la acción, de otro. Si el hombre no tuviera la capacidad de trazarse fines y estuviera condenado a reflejar siempre lo que es, —la esencia de los fenómenos—, en forma de conceptos, teorías, etc., tendría que permanecer aferrado a la realidad dada, en un continuo presente, sin poder transformarla, pues en la pura relación cognoscitiva no se altera en absoluto el estatuto ontológico del objeto. Sólo en la relación práctica, regulada por el fin, el sujeto transforma material, efectivamente el objeto; y esta transformación real es la que se inicia idealmente en la conciencia humana en forma de fines.

El idealismo ha visto en este comienzo un comienzo absoluto, haciendo aparecer el fin como si tuviera en sí mismo su propio fundamento y pudiera escapar por ahí a la determinación causal que impera en la realidad. Justamente, el hecho de que el hombre, al trazarse fines, pueda determinar su conducta, es decir, desde el futuro o desde un plano ideal, o sea, el hecho de que los fines puedan convertirse en causas de nuestra acción, se interpreta como una liberación de la causalidad, como autodeterminación que quebranta la cadena causal. Cierto es que la finalidad o, más exactamente, la actividad práctica que lleva a la realización de los fines, supone un condicionamiento peculiar del presente por el futuro, de lo real por lo ideal. Esto es justamente lo que no acertó a ver el viejo materialismo metafísico. Pero los fines están condicionados a su vez; brotan de necesidades e intereses humanos; no son fines de un hombre abstracto, intemporal, sino de un hombre concreto, inserto en unas relaciones humanas determinadas —sociales, históricas, de clase—. Es decir, no son arbitrarios, sino que están vinculadas necesariamente a una realidad dada. Y esto es, precisamente, lo que no ha visto el idealismo.

En sus famosas *Tesis sobre Feuerbach,* Marx ha subrayado el carácter unilateral —y, por tanto, abstracto, metafísico— tanto del

idealismo como del materialismo metafísico. Mientras que el idealismo sólo concibe la actividad humana como actividad ideal, de la conciencia, ignorando la práctica real, concreta, el materialismo antiguo, incluyendo el de Feuerbach, ignora el papel de la práctica humana que lleva al hombre a crearse un mundo humano —no ideal, sino concreto, práctico, real. Ni puro determinismo del medio —el hombre como producto de las circunstancias— ni puro finalismo —el hombre que se autodetermina a sí mismo, al margen de las circunstancias. Finalidad y causalidad se unen dialécticamente en la actividad práctica, transformadora, revolucionaria. Tal es el sentido de esta tesis de Marx: «La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado...

»La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo pueden concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.»[11]

Así, pues, los fines surgen para transformar la realidad pero, al mismo tiempo, nacen de ella. Un fin se deslizará hacia el campo de la utopía cuando no responda a exigencias reales o cuando no se den las condiciones objetivas para su realización, condiciones entre las cuales figuran el conocimiento de la realidad que se quiere transformar y la existencia de medios para su materialización.

Por consiguiente, los fines se hallan condicionados por su origen, por el conocimiento que sirve de base a la acción y por los medios de que se dispone para realizar el paso del pensamiento a la práctica. Los fines que ignoran este condicionamiento objetivo no podrán nunca superar su subjetividad, es decir, objetivarse, realizarse. Ahora bien, en cuanto se plantean en consonancia con determinadas condiciones objetivas, los fines humanos conducen a la transformación de la realidad, pero a una transformación que no es una negación total y radical de aquella, sino el desenvolvimiento de posibilidades implícitas en la propia realidad. Por tanto, el fin establece un puente entre la realidad concreta, efectiva, presente, y la realidad futura, prefigurada por la conciencia, en virtud de lo cual presente y futuro, lo real y lo ideal, causas y fines se

11. C. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., pp. 376-377.

condicionan mutuamente. El condicionamiento del presente, de lo real, adquiere la forma de una necesidad histórica, concreta, social, que los fines no pueden esquivar; es decir, expresa la determinación que ejerce la realidad efectiva. En cambio, el condicionamiento a través de fines expresa la determinación impuesta por el futuro, por una realidad inexistente aún, pero que ya existe como posibilidad en la propia realidad actual, y prefigurada idealmente en la conciencia. Hay, pues, una dialéctica de la finalidad y la causalidad, ya que si bien los fines conducen a la transformación de la realidad, ésta impone límites que aquellos no pueden saltar.

La finalidad es la expresión de una contradicción entre el futuro y el presente, entre lo ideal y lo real, entre la realidad que se trata de transformar y la realidad inexistente que la conciencia ya prefigura. Esta contradicción sólo puede resolverse mediante la acción.

Los fines son productos de la conciencia y, como los conceptos o ideas, no tienen de por sí una fuerza transformadora. La realidad que se pretende transformar se halla en el dominio de lo concreto, de lo material y, por tanto, sólo puede ser modificada en el terreno que le es propio, es decir, mediante la actividad práctica, real, de los hombres. Los fines de por sí, aunque respondan a determinadas condiciones objetivas, no operan automáticamente. Existen idealmente y tienen que disponer de medios concretos para su realización. El problema de los fines remite inmediatamente al de los medios que permiten el salto de lo ideal a lo real. Si el fin no llevara implícito una exigencia de realización, no se plantearía el problema de su relación con los medios. Pero el fin expresa idealmente una necesidad humana que sólo puede ser satisfecha al encarnarse él en la realidad. El tránsito del resultado ideal al resultado concreto exige el empleo de los medios más adecuados para alcanzar el fin. En esta relación, el fin tiene la primacía en cuanto precede al medio y lo fundamenta. El medio de por sí es un instrumento; o sea, no tiene su fundamento en sí, sino en el fin del cual recibe una significación humana, que lo priva de su realidad en sí. Pero tampoco los fines se sustentan por sí mismos; por su origen dependen de condiciones reales y, en cuanto a su realización, se hallan sujetos al grado de profundidad con que prenden en la conciencia de los hombres y a la tensión de su voluntad, a la vez que son inseparables de los medios de que se dispone.

Los fines sólo pueden trascender el plano del sujeto, de la conciencia, y objetivarse, encarnarse en la realidad, con el concurso

de lo medios. De ahí que un fin que responda a exigencias históricas objetivas, es decir, a necesidades ya maduras, presupone la existencia de los medios y la conciencia de su adecuación a él. Mientras que la unidad de fines y medios permite la transformación práctica de lo real, la desvinculación de unos y otros hace caer a los hombres en la utopía. Los fines que prefiguran una realidad inexistente aun sólo pueden realizarse cuando la realidad que se quiere transformar lleva en su entraña la posibilidad de su propia realización. «... La humanidad —dice Marx— se propone siempre únicamente los fines que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos fines sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización.»[12]

Como el medio no existe por sí mismo sino en su relación con el fin, no se puede elegir abstractamente el medio a emplear. Los medios se dan en una determinada situación y, en este sentido, no los elige libremente el sujeto. Por ello, si bien se hallan condicionados por los fines, éstos a su vez se hallan condicionados por los medios. Pero en esta relación dialéctica, lo determinante es el fin que expresa idealmente la necesidad de transformar una realidad dada. Ello no quiere decir que «el fin justifique los medios». Esta tesis que juzga el medio por su eficacia, por su utilidad exclusivamente es la que rige para el mundo de las cosas, aunque ha podido regir hasta ahora en un mundo humano cosificado y, por tanto, deshumanizado. Pero en una sociedad verdaderamente humana, donde el principio kantiano del hombre como «fin en sí» o «fin último» rija no de un modo ideal, abstracto, sino efectivamente, no pueden aceptarse medios que siendo eficaces con respecto a un fin particular contribuyan a corromper fines más elevados.

La relación entre fines y medios, concebida dialécticamente, rechaza que un fin particular o un medio específico que sólo tienen sentido en el marco de unas condiciones concretes se eleven al plano de lo absoluto. Al poner al descubierto el carácter ideológico de los fines o ideales de la burguesía, Marx ha subrayado la mistificación que supone hacer pasar por fines eternos y universalmente humanos los fines particulares, de clase. Lo particular se eleva al plano de lo universal, de lo absoluto, pero ocultando sus intereses de clase. Cuando Marx caracteriza los fines e ideales del

---

12. C. Marx, Prólogo a la «Contribución a la crítica de la economía política», en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. II, p. 333.

proletariado no oculta que éstos y la acción histórica a que conducen están enraizados en la situación propia de su existencia. El proletariado se ha visto tratado como cosa al servicio de una cosa (dinero o medios de producción) o como medio o instrumento al servicio de otros hombres, y al tomar conciencia de esta situación, es decir, de que su esencia humana está enajenada, se trazan los fines que han de llevarle a la reconquista de su condición humana.[13] Su fin es, por tanto, un fin particular, de clase: liberarse, emanciparse como clase. Pero en virtud de la situación histórico-social peculiar del proletariado en la sociedad burguesa, en virtud de que su existencia entera se halla cosificada o enajenada, sólo puede realizar su fin particular, negando su propia situación de clase, ya que a diferencia de lo ocurrido con las clases que impusieron su dominio en el pasado, no tiene interés en afirmar su situación particular; pero al negarse a sí mismo como clase niega también la clase que le enajena; es decir, no sólo cancela su enajenación, sino también la de aquellos que lo oprimen. Por ello, su fin particular coincide con el fin universal de la humanidad.

Para que la tesis kantiana del hombre como «fin último» no se limite a un mundo ideal, abstracto y sea válida para el hombre concreto, real, es preciso acabar con la inversión de las relaciones entre fines y medios que encarna de un modo real, histórico, el proletario. El proletario no puede estar interesado en que se mantenga este dualismo radical: el hombre tratado cono fin en el plano ideal, abstracto y tratado como cosa o instrumento que realiza los fines de otros, en el mundo concreto, ya que este dualismo legitima una situación de hecho. El proletario lucha precisamente porque el «reino de los fines» sea establecido en el mundo de las relaciones humanas concretas, reales.

La finalidad como categoría específicamente humana, entendida como la capacidad de adecuar su actividad a los fines que el hombre mismo se traza, no es absoluta. Hay grados en ella que se ponen de manifiesto en la potencia creadora, transformadora del hombre tanto con respecto al medio que le rodea como con relación a su propia naturaleza. Los hombres dominan cada vez más la naturaleza; es decir, elevan su técnica y su industria, y con ello

---

13. Para más detalles véase mi trababo *Marxismo y existencialismo*, particularmente los apartados «La concepción del hombre de Marx» y «Sentido histórico-social de la enajenación humana». Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, n.º 28, segunda serie, 1960, ed. de la Universidad Nacional de México.

ponen de manifiesto que cada vez se amplía el mundo de productos humanos, que en definitiva son fines humanos realizados. Los hombres, por otra parte, cada vez más hacen su propia historia; lo cual significa asimismo que cada vez es más amplia y profunda su participación consciente en la creación de su propia vida material y espiritual, y cada vez más logran que la historia concreta, real, se ajuste a sus fines, todo lo cual tiene su raíz en que cada vez se eleva más y más, en el plano de la acción, la conciencia de los fines, de las necesidades e intereses que expresan y de las condiciones objetivas que se requieren para su realización con la acción misma.

Por ello decimos que si la finalidad es una categoría específica de la existencia humana, no hay que entenderla en un sentido abstracto, intemporal, sino en íntima vinculación con la existencia humana concreta, que a través de contradicciones va afirmando su potencia creadora y con ella su capacidad de trazarse fines. Pero por muy alta que sea la capacidad del hombre de afirmar sus fines, de encarnarlos en la realidad, estos se darán siempre, como antes hemos expuesto, en relación indisoluble con una causalidad que él no puede abolir, causalidad a la que está subordinado en cuanto es afectado por las circunstancias, pero de la cual es libre en la medida en que apoyándose en ella como ser consciente y creador puede modificarlas y crear así un mundo a su medida, es decir, humano.

Hemos definido la finalidad como una categoría específica del ser humano como ser dotado de conciencia, pues fuera de ella no pueden darse fines. Toda extensión de la finalidad en este sentido a la naturaleza entera obliga a admitir un principio espiritual, una conciencia que trace sus fines a otros seres, aunque estos no sean conscientes de ello. La teleología así concebida implica forzosamente una teología. Ahora bien, las ciencias de la naturaleza inorgánica pueden prescindir perfectamente del punto de vista teleológico y explicar satisfactoriamente los fenómenos naturales por el principio causal. Es más, la ciencia natural moderna se constituyó cabalmente en oposición a la concepción teleológica del universo, y ha avanzado más y más en la medida en que se ha mantenido firme en su determinismo causal. Puesto que en el dominio de los fenómenos históricos y sociales la finalidad se halla vinculada al hombre como ser consciente y no se requiere recurrir necesariamente a otra conciencia suprahumana para explicar sus actos, los

partidarios del punto de vista teleológico se han visto obligados a concentrar su atención en el mundo orgánico. En él subrayan la actividad de las partes de los organismos en función de la totalidad, es decir, la adecuación de sus movimientos a un resultado final, y partiendo de este orden, de esta armonía, deducen la existencia de un principio espiritual —trascendente o inmanente— que organiza las partes, que pone en los movimientos un orden teleológico.

Ya hemos visto como Kant demolió esta concepción finalista, aunque aceptando la existencia de una finalidad con respecto a la naturaleza, pero entendida aquella no objetiva, sino subjetivamente, no como estructura de lo orgánico, sino como modo de situarse ante éste. Kant destruyó así los vínculos que unían la teleología con la teología, pero reduciendo la finalidad a un principio subjetivo de la facultad de juzgar. Ahora bien, la existencia objetiva de la armonía, de la trabazón peculiar de las partes con vistas a un resultado final, no implica necesariamente la existencia de un principio espiritual, externo o interno, que trace por anticipado ese resultado final o fin. En primer lugar, conviene subrayar que la armonía, el orden que hallamos en la naturaleza orgánica es siempre imperfecto, relativo; a cada momento encontramos desajustes, conflictos, contradicciones, imperfecciones, órganos rudimentarios e incluso inútiles. Es decir, hay aspectos que no corresponden al fin. Una concepción de la finalidad absoluta de la naturaleza, la única digna de una conciencia todopoderosa, no puede explicar la existencia de estos elementos causales, imperfectos, desajustados con respecto al fin. Puede explicarla, en cambio, como viene haciendo la ciencia a partir de la aparición de la doctrina darwinista de la evolución, si la finalidad significa, en definitiva, proceso de adaptación de los organismos a las condiciones de vida. Esta finalidad o adaptabilidad es un resultado conseguido penosamente a consecuencia de un proceso espontáneo de selección natural. Así, pues, la finalidad se halla condicionada causalmente; la armonía, el orden, es un resultado real, efectivo, que no presupone una conciencia que lo trace previamente (teleología trascendente tradicional),[14] ni un principio espiritual interno, in-

14. El punto de vista metafísico tradicional se encuentra en los siguientes trabajos: Th. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas v. Aquino*, Münster in Westfalen, 1912; Otto Spülbeck, *Der Chirist un das Weltbild der modern Naturwissenschaft*, Berlín, 1957, Friedrich Dessauer, *Die Teleologie in der Natur*, Basel

formador (teleología inmanente). Se trata de un orden o armonía que se abre paso, a través de contradicciones internas, dejando en el camino elementos causales que, bajo la fuerza de otras relaciones causales, no se dejan ajustar a la línea causal determinante que conduce al resultado armónico final. La finalidad así entendida es siempre relativa; surge en la dialéctica de la necesidad y el azar y, por ello, no puede ser explicada tampoco en términos de un determinismo mecanicista, que ignora esta relación dialéctica. Ya Engels señalaba en su *Dialéctica de la naturaleza* que la doctrina darwvinista de la selección natural venía a demostrar el carácter objetivo de la dialéctica de la necesidad y el azar, y se pronunciaba contra el dilema metafísico de lo uno o lo otro, pues la naturaleza entraña tanto lo necesario como lo casual. El finalismo predica una armonía y perfección que la naturaleza desmiente a cada paso y desemboca forzosamente en una negación del azar objetivo. El determinismo mecanicista, que es una especie de finalismo invertido, al rechazar también el azar, no puede explicar una finalidad que se forja en el marco de la propia determinación del ser, pero que cualitativamente no puede reducirse a fenómenos mecánicos. Mientras que el teleologismo explica la esencia de lo orgánico por un principio espiritual que lo trasciende o por un misterioso principio inmaterial interno, con lo cual la explicación se sale del marco de la ciencia, al determinismo mecanicista, incapaz de concebir la finalidad en el marco de la causalidad, se le escapa la peculiaridad de lo orgánico.

La superación de ambos puntos de vista significa la aceptación de la existencia objetiva de una finalidad relativa, entendida como ordenación de las partes a un todo múltiple para formar una unidad, sin que esto implique un proceso intencional, consciente. Y esta superación del finalismo y el mecanicismo implica, a su vez, la concepción de la finalidad como proceso de adaptación, no consciente, al medio exterior, en una dialéctica del azar y la necesidad.

Munich, 1949, etc. La teleología inmanente se sustenta en las obras de Hans Driesch, *Biologische Probleme höherer*, Ordnung, Leipzig, 1944; A. Wenzl, *Methaphysik der Biologie von heute*, Hamburgo, 1951, etc. Una crítica del mecanicismo y del vitalismo puede hallarse en el trabajo de Rudolf Rochhausen, *El problema de la totalidad en la biología*, Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, 2.ª serie, n.º 27, 1960, ed. de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Hemos examinado la finalidad en su sentido propio, como adecuación consciente a un fin, y en este aspecto hemos llegado a la conclusión de que sólo se da en el hombre, en cuanto ser consciente y, además, como una categoría esencial de su existencia. El problema fundamental que se planteaba en este terreno era examinar cómo podían darse fines en un mundo humano determinado causalmente. Hemos examinado asimismo la finalidad con respecto a la naturaleza orgánica en cuanto que las partes del organismo se estructuran en función de un resultado final. El problema fundamental que aquí se planteaba era el de determinar cómo puede haber ordenación o estructuración hacia un fin sin conciencia previa del fin, a diferencia de lo que acontece en el hombre como ser natural humano. Y creemos haber contribuido a dar respuesta a ambas cuestiones, exponiendo una concepción de la categoría de fin que, sobre la base de la relación dialéctica de la necesidad y el azar, permita superar el teleologismo (finalidad al margen de la causalidad) y el determinismo mecanicista (causalidad que excluye la finalidad).

(1961)

ESTRUCTURALISMO E HISTORIA

I. El ámbito de la explicación histórica

El termino «historia» oscila entré una pluralidad de significados. Lévi-Strauss habla de la «historia que los hombres hacen sin saberlo», de la «historia de los hombres tal como la hacen, sabiéndolo» y, por último, de «la interpretación, por el filósofo, de la historia de los hombres o de la historia de los historiadores».[1] Ahora bien, todas estas historias, y algunas más que pudieran agregarse, podemos reducirlas a dos: la historia real que los hombres hacen, sabiéndolo o no, y la historia que, con conciencia de ello, hacen los filósofos e historiadores como teoría o explicación de lo que ha sucedido realmente en el tiempo. Esta historia real, una vez elevada al plano del pensamiento no es ya la historia tal como la vivieron sus propios actores o como la viven hoy —ideal y retrospectivamente— quienes buscan en ella pilares ideológicos, para apuntalar su presente. Como toda teoría que aspire a ser ciencia, la historia sólo puede serlo propiamente a condición de salirse de lo vivido o dejado, es decir, no quedándose en mera ideología.

Esta concepción de la historia no puede quedarse tampoco —como no se queda el verdadero conocimiento— en una pura

1. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964, p. 363.

descripción de hechos o fijación de acontecimientos en una línea de sucesión temporal. Una historia descriptiva, prisionera del «¿cuándo?» no rebasará, por más que lo aderece, el marco de una cronología. Ahora bien, aunque haya reinado en la historiografía del pasado, la cronología —al fijar un hecho en el tiempo— dista mucho de dar razón de él. Pero ¿qué significa hablar de la racionalidad de los hechos de la historia real? Significa situarlos no sólo en un orden cronológico en el sentido habitual de la expresión, sino en un orden cronológico, en una conexión de sentido triple: con su presente, su pasado y su futuro.

La razón de ser de un hecho presupone, pues, la presencia de un sentido que desborda todo aislamiento. Pero no toda atribución de sentido hace trasparente su racionalidad. No la trasparenta, por ejemplo, una concepción teleológica de la historia de acuerdo con la cual los hechos se producen con vistas a un fin. La historia real se nutre ahí del sentido que le viene de fuera. Trátese del providencialismo tradicional de un san Agustín o Bossuet, o de su versión racionalizada en la filosofía de la historia de Hegel, en la historia real se cumple un fin trascendente a los hombres y éstos, por tanto, dejan de ser los verdaderos sujetos de ella para convertirse en medios o instrumentos de la realización de un fin suprahumano. Los hechos cobran sentido y tienen razón de ser en cuanto que se integran en el proceso de consecución de un fin. La racionalidad se sustenta en la finalidad. Racionalidad y teleología históricas se confunden. Si en lugar del Dios de san Agustín o del Espíritu de Hegel ponemos al Hombre y la historia se presenta como su marcha necesaria en el tiempo hacia la realización de un fin inmanente a ella (libertad, felicidad humana o unidad de la existencia del hombre con su esencia), es evidente que se recorta el ámbito del sujeto y se le instala en un suelo real, pero con ello no se fundamenta la existencia misma de ese fin último o meta de la historia. Pues, o bien se trata de un fin que los hombres se han propuesto como objetivo final de sus acciones, cosa que desmiente la praxis histórica inintencional del pasado, o se trata de un fin *a priori* que subyace a todas sus acciones sin que podamos referirlo a una potencia suprahumana ni a los propios hombres. Esta concepción teleológica apriorística de la historia de la que no se libra por completo el joven Marx (la historia como marcha de la existencia humana hacia la unidad con su esencia) y con la que sólo comienza a romper a partir de *La ideología alemana* supedita la racionalidad a la teleología.

Ahora bien, toda concepción de la historia que presente a ésta

como realización de un fin y que busque en ello la racionalidad, justamente en la medida en que encuentre esta racionalidad tributaria de la teleología abandona también el suelo de la historia real. Se podrá argüir —y arguye efectivamente una concepción idealista de la historia— que los fines forman parte de ella en cuanto que la hacen hombres dotados de conciencia y voluntad que ajustan, por tanto, sus acciones a los proyectos que, como anticipación ideal de sus acciones, trazan sus conciencias. Pero de este hecho que nadie podrá negar —una vez que se ha puesto al hombre como centro y eje de la historia— no se desprende que los hombres hayan hecho siempre la historia sabiéndolo, es decir, como una praxis colectiva intencional. Si —a despecho de todo providencialismo teológico o filosófico— los hombres son los verdaderos sujetos de la historia, de esto no se desprende que la historia sea la realización de sus fines, y menos aún si éstos se conciben en función de un fin último. Justamente, la verdad es aquí lo contrario. Todos los individuos cuyos esfuerzos se conjugan produciendo determinado hecho histórico han desplegado sus acciones conscientemente, y con sus acciones intencionales, es decir, adecuadas a intenciones o fines, han contribuido a la producción del hecho histórico correspondiente. Pero este último —con sus significación y consecuencias históricas— rebasa los proyectos respectivos de las conciencias individuales. El ámbito de la explicación histórica no puede ser, por tanto, el de las intenciones de los hombres, no sólo porque ciertos hechos no presuponen ni siquiera tales intenciones sino porque, considerando a otros, los resultados no corresponden a lo que los individuos pretendían originariamente. Por esta razón, el ámbito de la explicación histórica no puede hallarse en el reino de los fines sino en el de las acciones, o en los hechos en que aquellos se objetivan como un resultado no siempre querido o buscado.

Vemos, pues, que la búsqueda de la verdadera racionalidad —incompatible con toda teleología— de la historia real entraña:

a) La exclusión de un sujeto histórico trascendente o suprahumano;

b) el reconocimiento de que la historia la hacen los hombres;

c) la liberación de la racionalidad de toda dependencia de la teleología, sea ésta trascendente o inmanente al hombre.[2]

---

2. Sobre las relaciones entre racionalidad y teleología históricas, así como entre praxis intencional e inintencional en la historia, véase el capítulo V («Praxis, razón e

II. Diversidad y unidad de la historia

Al concebir la historia como historia de hombres dotados de conciencia y voluntad, pero a la vez como una praxis histórica inintencional, hemos buscado el ámbito de la racionalidad histórica en hechos que sólo tienen sentido en un contexto humano determinado. O sea, hemos rechazado primero la explicación empirista o positivista que se quedaba en un supuesto reino de hechos puros que trasparentan su racionalidad al margen de toda atribución de sentido, pero hemos rechazado también los intentos de hallar éste teleológicamente, o sea, poniendo los hechos en conexión con un fin último.

El positivismo, como es sabido, fue una reacción contra las construcciones especulativas levantadas por el idealismo alemán. Pero en su justo afán de excluir la búsqueda teleológica del sentido, acabó por sacrificar el sentido mismo. Su estandarte —¡a los hechos!— era una invitación a buscar su razón de ser en los hechos mismos, pretendiendo que esa razón podía leerse en ellos al nivel visible en que se presentaban. Se confundía así lo concreto real con lo concreto pensado que es un producto, un resultado del pensamiento abstracto. Por esta confusión un historiador como Ranke podía decir, sin un dejo de ironía, que de lo que se trataba era de «contar las cosas como han sido». Con ellos, lejos de apuntar a las dificultades, a las peculiaridades del conocimiento histórico que como todo conocimiento tiene también que proceder por abstracciones, no se hacía sino escamotear el verdadero problema. En efecto, no basta mirar los hechos en el nivel visible en que se presentan para que revelen su sentido; este sentido no puede revelarse ahí porque no es en él donde se dan realmente los hechos. El hecho histórico como hecho desnudo, trasparente de por sí, no existe. Comprenderlo es situarlo más allá de su apariencia e integrarlo en una totalidad de la que forma parte con otros como elementos relacionados y mutuamente dependientes. Así, pues, si los hechos históricos no se dan en su apariencia, su conocimiento no puede darse en ese nivel visible, trasparente de por sí —como creía el positivismo—; en pocas palabras, el hecho real sólo puede ser descubierto en un todo al margen del cual no existe propiamente. Los hechos, pues, no se

historia») de la segunda parte de mi libro, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, D.F., 1967. (Nueva edición, Grijalbo, México, D.F., 1980.)

revelan a la simple mirada, por la sencilla razón de que no existen al nivel de la apariencia visible.

Entre esa apariencia (el hecho visible) y su esencia (el hecho propiamente histórico) existe una verdadera dicotomía en la cual el primero encubre al segundo. Así, pues, el conocimiento histórico —como todo verdadero conocimiento— entraña cierta ruptura con la apariencia y un distanciamiento de lo real. Las abstracciones son los hitos que marcan este distanciamiento que tiende a suprimir toda gnoseología empirista. El empirismo —como es sabido— confunde el objeto real, que existe independientemente del conocimiento, con el objeto del conocimiento que se constituye en el proceso mismo cognoscitivo. El conocimiento científico —incluido el histórico— pretende ciertamente aprehender lo real, pero la realidad no la tenemos cuando reproducimos su apariencia, sino cuando construimos con la actividad del pensamiento abstracto el concepto de ella. Conocer la Revolución francesa es pasar de lo real —de lo concreto real, como dice Marx— a su concepto (lo concreto pensado). Y este paso sólo podemos darlo construyendo un nuevo objeto que se distingue del objeto real. Y la primera condición de esta construcción es romper con la apariencia, rebasar la pura descripción o enumeración cronológica. La historia como ciencia no se diferencia —en esto— de otras ciencias, y como éstas tiene que renunciar al empirismo al que está expuesta, no más pero tampoco menos que ellas.

En la historia, el empirismo reviste la forma peculiar que llamamos historicismo. Cabe hablar de historicismo cuando los hechos históricos alineados en un orden de sucesión temporal se presentan como cambios, fluctuaciones o transformaciones, sin que por otro lado se ponga al descubierto la razón de ser de esos cambios o transformaciones. La historia es, ciertamente, cambio, transformación, sucesión de hechos en el tiempo, pero si no queremos quedarnos en el plano del empirismo historicista tenemos que encontrar la razón del cambio, del paso de un hecho a otro; lo cual presupone, a su vez, un conocimiento de aquello que cambia.

La historia se nos presenta por lo pronto como diversidad (de sociedades, de instituciones, de acontecimientos) en el tiempo. Estas sociedades o instituciones conocen cierta estabilidad o fijeza en un estado histórico determinado; en ellos se fija ciertamente la praxis colectiva humana, los resultados o productos relativamente estables de la actividad de los hombres. Pero lo que el historiador tiene presente cuando esos productos se despliegan en el tiempo

es justamente su carácter relativo en cuanto que es una formación histórica e históricamente limitada. Su diversidad es signo de relatividad, es decir, de una estabilidad precaria, ya que toda una serie de fuerzas y contradicciones conspiran —desde dentro— contra ella. Pero el historiador no se limita a desplegar ante nosotros esta diversidad como una serie de unidades discretas yuxtapuestas, en una línea de sucesión. El historiador no se encuentra con una diversidad de unidades heterogéneas, amuralladas en sí mismas, y sólo puestas en relación por un «antes y un «después». No se trata sólo de registrar que existe cada una con su propia ley en diversos tiempos, sino de ponerlas en cierta relación de necesidad a través de esa diversidad temporal. El problema, entonces, de por qué aparecen sociedades o instituciones; de por qué se mantienen relativamente estables, y de por qué finalmente se derrumba esa estabilidad es vital para el historiador. En pocas palabras, la diversidad en el tiempo exige, a su vez, la búsqueda de una unidad que no es la de una simple sucesión temporal. Pero para relacionar un hecho con lo que le precede o sucede, es preciso que deje su nivel visible y aparezca en el plano en que existe realmente.

III. La lingüística estructural: la lengua como materia

Si los hechos no existen aisladamente, sino en la totalidad en que se integran como elementos, relaciones y dependencias, su explicación tiene que darse al nivel del todo del que forman parte (sistema o estructura). Esto es lo que subraya frente a todo atomismo el estructuralismo. Mientras que el atomismo concibe los hechos como elementos aislados o ve la totalidad de la que forman parte como una suma de unidades homogéneas o una yuxtaposición de unidades discretas, el estructuralismo se detiene, ante todo, en las relaciones y dependencias que hacen que los elementos tengan un valor o sentido, no ya de por sí sino por su posición —como elementos relacionados y dependientes— en una totalidad. Con esto, el hecho se presenta en un nivel que escapa al empirismo o al positivismo; su razón de ser se da al nivel de la totalidad en que se integra. La tesis fundamental del estructuralismo —frente a todo atomismo o empirismo histórico— es, pues, la de que no hay propiamente hecho que no suponga una estructura. Su razón de ser —valga la expresión— es estructural; razón de ser de un elemento relacionado dentro de un

conjunto estable o relativamente estable, es decir, no sujeto a un cambio cualitativo radical.

No es casual que las investigaciones estructurales que cada vez se extienden más en el conocimiento científico-social hayan hecho sus primeras armas en la lingüística; que más tarde hayan mostrado su fuerza en la antropología social con el estudio de sociedades arcaicas o de sistemas estables que se sobreviven (de parentesco o de pensamientos) y que sólo después hayan pretendido asomarse a la historia más bien en un plano pragmático que en el de las realizaciones efectivas. Pero, antes de entrar en el examen de las relaciones verdaderas entre historia y estructura, podemos preguntarnos: ¿cabe hablar de una explicación estructural de la historia si su materia básica no son las sociedades acabadas, diversas y yuxtapuestas en el tiempo, sino el cambio, el desarrollo de ellas, su transformación o paso de unas a otras?; ¿puede transitarse de la explicación de una estructura acabada, estable, a su transformación en otra a través del análisis de sus cambios internos? En pocas palabras: ¿hasta qué punto el estructuralismo digiere la historia, o más bien es digerido por ella? Tal es el meollo de la cuestión.

Para responder a esta cuestión es obligado primero seguir sus vicisitudes, aunque sea muy someramente, en un campo donde —contra lo que pensaba la lingüística histórica— la historia desempeña un papel secundario. Así Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general*[3] pone de relieve esta irrelevancia de la historia con su famosa antinomia de *sicronía y diacronía*. Se trata de dos modos irreductibles de considerar los fenómenos lingüísticos de acuerdo con su simultaneidad (*sincronía*) o sucesión en el tiempo (*diacronía*). En el primer caso, interesan las relaciones entre fenómenos dados excluyéndose toda idea de cambio o evolución (la lengua como sistema inmutable en el que se unen términos coexistentes); en el segundo caso, se estudian los cambios considerando que no afectan al sistema. Saussure no se limita a distinguir un plano y otro, e incluso la primacía de lo sincrónico sobre lo diacrónico, sino que niega que pueda haber alguna relación entre uno y otro. «El "fenómeno" sincrónico nada tiene en común con el diacrónico; el uno es una relación entre elementos simultáneos, el otro, la sustitución de un elemento por otro en el tiempo, un suce-

3. Cfr. ed. esp., Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad., prólogo y notas de Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1945.

so.»[4] Lo diacrónico, propiamente lo histórico, es por naturaleza lo no estructural; lo que existe al margen del sistema.

Esta orientación general de la lingüística —crudamente manifestada en Saussure, mitigada después al suavizarse la oposición entre diacronía y sincronía— es seguida en lo fundamental, independientemente de diferencias importantes en otro terreno, por las escuelas lingüísticas posteriores, emparentadas con el estructuralismo: la llamada escuela fonológica de Praga, cuyos principales exponentes son Troubetzkoy y Roman Jakobson y la glosemática, representada sobre todo por el danés Hjelmslev.[5] El método fonológico considera el sistema fonético de una lengua como un todo coherente cuyas partes se hallan en una relación mutua, de tal modo que las transformaciones fonéticas son transformaciones de sistema. Así, pues, mientras que la lingüística tradicional trataba de explicar históricamente la transformación de un elemento (una vocal, una desinencia, una construcción sintáctica, etcétera), sin tener en cuenta que formaba parte de un sistema, la escuela fonológica considera que las transformaciones de un elemento dado son de orden estructural. De ahí la primacía del estudio sincrónico sobre el histórico, ya que el análisis estructural debe preceder al análisis de las transformaciones históricas, es decir, sufridas por el sistema en el tiempo. Hjelmslev trata de constituir un lingüística inmanente que excluya las hipótesis exteriores a la lengua y funda esa inmanencia en dos principios de investigación: el de la totalidad o estructura y el de la independencia. Establece asimismo una dicotomía semejante a la de Saussure de *proceso y sistema*. A todo proceso corresponde un sistema y el proceso sólo puede ser analizado en cuanto que es reducido al sistema subyacente. Todo proceso, a su vez, se compone de un número limitado de elementos que se dan constantemente en combinaciones diversas. Tanto por lo que respecta al contenido como a la expresión —distinción capital de la teoría glosemática— las *variantes* infinitamente nume-

---

4. *Ibíd.*

5. Cfr. Nikolay S. Troubetzkoy, *Grudzüge der Phonologie*, 1939 (trad. francesa de J. Cantineau, *Principes de phonologie*, París, 1949); Roman Jacobson, *Essais de linguistique générale*, 1963. La posición actual de la escuela de Praga puede apreciarse en la recopilación de diversos trabajos titulada: *L'école de Prague d'aujourd'hui (Travaux linguistiques de Prague*, I, 1964). Sobre la glosemática puede consultarse: L. Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Languaje*, Bloomington, Indiana, 1953 y *Essais linguistiques*, Copenhague, 1959; véase asimismo la obra de L. Hjelmslev en colaboración con H.D. Ulddall, *An Outline off Glossematics*, Copenhague, 1957.

rosas deben ser reducidas por el análisis corespondiente a un número limitado de *invariantes*. Frente a la preocupación de la lingüística tradicional de comparar genéticamente las lenguas, lo que sitúa al lingüista en un plano exterior o trascendente a las lenguas mismas (prehistoria, historia, historia cultural, etc.), la glosemática se plantea ante todo la tarea de determinar la esencia de la lengua como estructura inmanente a ella. De este modo, pretende haber llevado la lingüística estructural saussuriana hasta sus últimas consecuencias.

Podemos resumir ahora la orientación general de la lingüística estructural que se mueve de Saussure a Hjelmslev pasando por la escuela fonológica de Praga:

a) Introducción de la noción de sistema (los términos dejan de ser entidades aisladas y son consideradas como elementos relacionados de un todo estructurado);

b) distinción de la sincronía y la diacronía que se traduce en una antinomia para Saussure, en tanto que en las dos escuelas lingüísticas estructurales posteriores se presenta a la vez como primacía de lo sincrónico sobre lo diacrónico;

c) paso del nivel intencional de los sujetos parlantes al nivel inintencional en que operan las leyes del sistema. La racionalidad del sistema lingüístico es inintencional;

d) el análisis sincrónico (estructural o inmanente) de los fenómenos constituye la tarea propia de la lingüística; por consiguiente, tiene la prioridad sobre el estudio diacrónico (genético o histórico) y debe preceder tanto a éste como al examen de las influencias externas que dichos fenómenos pueden sufrir.

VI. ¿Es posible un análisis estructural de la historia?

Los éxitos innegables de la lingüística estructural al concebir la lengua como un sistema en contraste con las limitaciones de la lingüística anterior, empeñada infructuosamente —por ignorar la naturaleza estructural de la lengua— en analizar los cambios, su evolución e innovaciones, despertaron pronto el interés de los especialistas de otras ciencias sociales y el afán de extender o trasponer su método al campo de ellas. La primera que se benefició de él, particularmente con los trabajos de Lévi-Strauss, fue la antropología. En una esfera de fenómenos —las relaciones elementales

de parentesco— que parecía caracterizarse por su contingencia, incoherencia o arbitrariedad, Lévi-Strauss descubre relaciones necesarias y un funcionamiento regular.[6] Tomando como modelo el análisis lingüístico, particularmente el de la escuela fonológica de Praga, cuyos métodos considera él como punto de partida de las ciencia sociales,[7] pone a prueba venturosamente en el campo de la antropología el análisis estructural. De las relaciones de parentesco, su análisis se extiende a otros sistemas: mitológicos, de pensamiento (el «pensamiento salvaje»), etc.[8] En todos estos casos, tenemos ya los rasgos esenciales del análisis estructural que proviene de la lingüística: noción de sistema, primacía de los sincónico sobre lo diacrónico, orden inconsciente o inintencional de los fenómenos como elementos del sistema, y prioridad del análisis estructural sobre el genético o histórico.

Ciertamente, Lévi-Strauss rechaza la antinomia saussuriana entre sincronía y diacronía, y señala más bien una subordinación de lo diacrónico a lo sincrónico en el sentido de que lo primero sólo es significativo en relación con lo segundo, y no al revés. El sentido está propiamente del lado de la sincronía, y por ello al considerar la relación de sincronía y diacronía como relación de estructura y acontecimiento éste aparece, sobre todo, como una perturbación o amenaza del sistema. También aquí la inteligencia se encuentra a un nivel inconsciente o inintencional. El análisis estructural revela un objeto racional cuya racionalidad es independiente de la conciencia y la voluntad del hombre; como la lengua «es una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce».[9]

Hasta ahora sólo hemos visto la aportación del estructuralismo en el campo de fenómenos sociales estables: la lengua, el parentesco, los mitos, el pensamiento, etc. Estudiados sobre todo en su plano sincrónico, se hace abstracción no sólo de sus influencias externas sino de su proceso de génesis, de desarrollo y transformación. En lugar de acontecimientos, procesos o fluctuaciones, tenemos elementos relacionados, relación de relaciones y nudos de re-

---

6. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Les estructures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, París, 1949.

7. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958, p. 39.

8. En *Mythologiques* [serie de la que se han publicado hasta ahora dos volúmenes: *Le Cru et le Cuit* (1964) y *Du miel aux cendres* (1966)]. Véase también la obra ya citada, *El pensamiento salvaje*.

9. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, ed. cit., p. 365.

laciones en un sistema. En realidad, tras esta preeminencia de lo sincrónico desaparece propiamente lo diacrónico. Más que una coexistencia de fenómenos en un tiempo dado, lo que tenemos propiamente es su existencia estructurada fuera del tiempo.

Un análisis estructural de este género rinde frutos tanto más óptimos cuanto más sincrónico es el plano en que se presentan. Por ello, la lingüística ocupa un lugar excepcional; pero la excepcionalidad le viene sobre todo de su objeto que ya de por sí se presta al análisis sincrónico, razón por la cual la lingüística estructural ha podido dar razón de lo que en vano se trataba de explicar con métodos históricos. Algo semejante —aunque en grado menor— sucede en la esfera de la antropología llamada *estructural*, en la que la aplicación del método ha rendido también granados frutos. En los fenómenos analizados —particularmente, los del sistema de parentesco—, el cambio y el tiempo no desempeñan un papel importante. En rigor, el sistema puede analizarse sin tomar muy en cuenta las transformaciones que sufre. Es decir, se analiza en su estado actual, dejando a un lado por irrelevantes desde un punto de vista estructural las transformaciones precedentes o las que puede suscitar con sus cambios internos. Es lo sincrónico lo que reclama ante todo la atención; lo diacrónico es aquí un factor perturbador. Justamente en la medida en que lo sincrónico domina realmente, como domina en la lengua; es decir, en la medida en que se estudian sociedades o sistemas dentro de ellas que no evolucionan, que se repiten, el análisis estructural —liberado de la necesidad de atender a las transformaciones (o «perturbaciones») diacrónicas— muestra su validez. O sea, la antropología estructural se afirma en la medida en que su objeto le permite extender o trasponer el método que se ha mostrado tan fecundo en la lingüística como análisis de sistemas sincrónicos. Es —perdóneseme el símil— toreo a toro parado. De ahí sus ventajas y limitaciones.

En efecto, cuando se trata de un objeto estable, cuyos cambios pueden ser despreciados —un objeto que no se transforma a sí mismo ni genera nuevas transformaciones, estructura «sincrónica» que no evoluciona—, el estructuralismo, tal como ha sido aplicado sobre todo por los lingüistas antes citados y por Lévi-Strauss, muestra sus innegables ventajas como método de investigación. Pero si sólo pudiera aplicarse a conjuntos estables y no a objetos cambiantes y diversos en el tiempo, si se redujera a los análisis de objetos en que puede hacerse abstracción del tiempo, de los procesos, de los acontecimientos, la historia quedaría por completo fue-

ra de su atención. Más exactamente, habría por principio una oposición radical —e irreductible— entre análisis de estructuras e historia. Ahora bien, esa oposición radical sólo puede admitirse si tiene por base la antinomia entre sincronía y diacronía que, en verdad, sólo la postuló Saussure, sin que por esta vía le siguieran ni la lingüística estructural posterior ni menos aún Lévi-Strauss, quien reiteradas veces se ha manifestado contra semejante oposición radical. Ciertamente, semejante antinomia tendría como consecuencia la ignorancia o la exclusión de la historia, y de ser así el estructuralismo quedaría en una situación tan precaria como la del torero que ignorando las arrancadas y los desplazamientos del toro se empeñase en torear exclusivamente a toro parado.

El análisis estructural no puede ignorar la historia real, ya que no sólo nos encontramos con sistemas estables, o con acontecimientos que se integran en una estructura social relativamente estable, sino con sociedades que se transforman en el curso del tiempo, con estructuras sociales sujetas a cambio y desarrollo, que aparecen, evolucionan y desaparecen. Dicho en los términos ya aceptados: no sólo hay sincronía sino también diacronía. Pero no basta admitir la existencia de estos dos planos de lo real, sino también la de su relación mutua. Se trata de ver si lo diacrónico es algo exterior o interior al sistema mismo y, a su vez, si se pueden ignorar siempre sus cambios internos o reducirlos a mera perturbación. Hay que determinar, asimismo, si lo estructural sólo se da al nivel de la sincronía, o si lo diacrónico no se halla entrañado en la estructura misma. Se trata de ver, en suma, si lo sincrónico es también histórico, en cuanto que toda estructura es asimismo un producto, un resultado.

Así, pues, admitido que un sistema es relativamente estable y que, dentro de cierto marco o límite, puede hacerse abstracción de los cambios en tanto que estos no le afectan estructuralmente —es decir, a su esencia o cualidad— no puede negarse que el sistema, como producto histórico que es, tiene un origen, se estabiliza, evoluciona y, finalmente, se transforma. Ahora bien, esto es lo que constituye justamente la materia de la historia.

¿Cabe, pues, un análisis estructural de la historia? Por lo pronto, subrayemos que sólo el estructuralismo que establezca una antinomia entre sincronía y diacronía cierra con ello el acceso a la propia historia. Ahora bien, si el sistema no es inmutable sino relativamente estable, cabe un análisis en términos estructurales de la diversidad, sucesión y transformación de las sociedades en el

tiempo, a condición de que se estudien dichas sociedades no sólo como formaciones históricas, cambiantes, sino, a su vez, buscando la razón estructural de sus cambios y transformaciones. Por consiguiente, el estructuralismo sólo podrá aplicarse a la historia si los factores que determinan que una sociedad surja, se estabilice, pierda su estabilidad y se transforme en otra, se buscan en la estructura misma.

V. La destrucción estructuralista de la historia

Después de aplicar venturosamente el método estructural en la antropología, Lévi-Strauss propone la idea de una «historia estructural» que explique las transformaciones de las sociedades en términos estructurales.[10] Por las razones que veremos en seguida, dicha historia la contrapone deliberadamente a la que según él suelen hacer los historiadores. La historia es para él desarrollo imprevisible, por un lado, y por otro «las combinaciones de elementos idénticos dan siempre resultados nuevos».[11]

Pero ¿qué es lo que explica propiamente el desarrollo, es decir, las transformaciones de las sociedades? Lévi-Strauss responde que las «transformaciones diacrónicas» de la sociedad deben buscarse en el tipo de relación que mantienen los diversos sistemas que la constituyen.[12] Una sociedad se compone de una serie de sistemas: lenguaje, reglas matrimoniales, sistema de parentesco, relaciones económicas, arte, ciencia y religión. Se trata de un conjunto de sistemas o niveles estructurales que se relacionan no como términos homólogos sino equivalentes, es decir, sin que ninguno de ellos domine sobre los demás, o en el todo. Estos sistemas heterogéneos se hallan en una relación de expresión:[13] los órdenes estructurales «se expresan» unos a otros. Tenemos así una expresión mutua de los diversos sistemas sin que haya entre todos ellos una correspondencia estricta, ya que ningún nivel estructural puede expresar exacta o adecuadamente a otro. En esta desarmonía interna del sistema social, que tiene un carácter irrebasable, de prin-

---

10. Cfr. su lección inaugural en el Colegio de Francia el 5 de enero de 1960 (*Leçon inaugurale*, p. 23).
11. *Ibíd.*
12. «Préface» a Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, París, 1950, p. XIX.
13. *Ibíd.*

cipio, hay que buscar la explicación tanto de que una sociedad no pueda permanecer estable como de los factores de su transformación. La sociedad se ve así obligada a reaccionar para restablecer su estabilidad y, con este motivo, lleva a cabo una serie de desviaciones, torsiones o absorciones entre los diversos niveles estructurales, como si pretendiera corregir de este modo sus propias inadecuaciones. Pero dado que éstas tienen un carácter de principio en virtud de que los diferentes sistemas de una sociedad no pueden expresarse unos a otros en forma acabada, los factores internos de cambio y desequilibrio (las «transformaciones diacrónicas») nunca pueden ser desarraigados.[14]

Con esta concepción de la sociedad como conjunto estructurado de diversos niveles sistemáticos, Lévi-Strauss subraya la importancia del plano sincrónico, ya que «el sistema se da en la sincronía», pero a la vez se pone de manifiesto que una sociedad no puede considerarse exclusivamente en ese plano, ya que se halla sujeta por principio a «transformaciones diacrónicas» incesantes. Pero, con ello, no se esclarece todavía el devenir como paso o transformación de una sociedad en otra. Se explica la transformación interna de una sociedad dada, pero no se revela en qué relación se halla una sociedad A en desarrollo que precede a otra B surgida como una formación histórica. Esta relación —concebida como una relación necesaria y objetiva— tendría que ser genética. Ahora bien, para Lévi-Strauss las sociedades se inscriben con su diversidad en una línea de sucesión temporal, pero sin que exista entre ellas una relación de necesidad. Tal es el punto de vista que separa al etnólogo del historiador, o más exactamente a la historia «estructural» de la historia que suelen hacer los historiadores. No hay propiamente relación genética o continuidad que permita explicar el paso de una sociedad a otra. La historia no es sino una serie de unidades discretas que carecen entre sí de un vínculo genético. No hay, por tanto, unidad genética que permita explicar las «transformaciones diacrónicas» no sólo como cambios internos, inherentes a dos sociedades diversas (A y B), sino como modificaciones estructurales de A que determinan la génesis de B. Pero si no hay unidad genética, la historia se reduce a una sucesión temporal de estructuras sin una relación de necesidad entre ellas. Sólo cabe hablar entonces de yuxtaposición de historias discontinuas y

14. *Ibíd.*, p. XLIX.

carece de sentido hablar de historia universal: «Una historia que pretenda ser universal —dice Lévi-Strauss— no es sino una yuxtaposición de algunas historias locales, en el seno de las cuales (y entre las cuales) los huecos son más numerosos que las partes llenas».[15] Por tanto, podemos agregar nosotros, si entre las sociedades diversas que se suceden en el tiempo no hay más que una relación de yuxtaposición, no existe entre ellas una relación propiamente histórica.

No puede haberla en cuanto que se excluye la relación entre las historias particulares, o locales, como dice Lévi-Strauss. En lugar de la unidad genética, que es la que asegura propiamente la relación histórica, tenemos una unidad formal en cuanto que todas las sociedades realizan unas condiciones de posibilidad universales, mediante la articulación diversa de diferentes sistemas. Una sociedad se diferencia de otra en el tiempo porque actualiza de distinto modo la combinación de los «invariantes» de todo sistema social. No hay, pues, continuidad, unidad histórica. Esta sólo se la dan los historiadores al situar los hechos en una determinada perspectiva. «La historia nunca es la historia, sino la historia para», dice Lévi-Strauss.[16] La historia —es decir, la que suelen hacer los historiadores— se halla anclada en la subjetividad. El historiador sustituye la discontinuidad real por la continuidad que él establece entre un estado y otro. En esto la historia se diferencia fundamentalmente de la etnología, que ve desplegadas las sociedades humanas en el espacio como un sistema discontinuo.[17] Es decir, a diferencia de la historia, la etnología ancla en la objetividad, y no es, por tanto, «ideológica».

Pero este corte radical no se fundamenta satisfactoriamente. En efecto, ¿por qué razón el antropólogo o el etnólogo, hombres también de su tiempo, al reflexionar sobre el objeto propio de sus investigaciones habrían de estar a salvo de la subjetividad? ¿Qué garantiza que al examinar esas estructuras sincrónicas, discontinuas, no introduzcan también sus juicios de valor, las ideas dominantes de la sociedad a que pertenece, etc.? ¿Por qué ha de bastar salirse de la dimensión temporal para escapar por completo a toda perspectiva ideológica?

Por otro lado, la destrucción de la historia como historia univer-

---

15. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, ed. cit., p. 373.
16. *Ibíd.*
17. *Ibíd.*, p. 371.

sal que postula Lévi-Strauss, es decir, su reducción a una serie de historias locales discontinuas, supone también una perspectiva, cierto ingrediente ideológico, al cual no puede escapar la historia estructural como no escapa en definitiva ninguna ciencia social, incluidas por supuesto la antropología y la etnología. Pero hay perspectivas y perspectivas, y el problema entonces será el de determinar cuál es la que abre o cierra, en un momento dado, el acceso a la verdad. El relativismo perspectivista entraña la imposibilidad del conocimiento histórico, y a esto se llega ciertamente, cuando se proclama «la impotencia del pensamiento para trazar un esquema de interpretación a partir de acontecimientos distantes».[18]

¿Qué queda, pues, de la historia? Aunque el estructuralismo diera cuenta de los cambios internos de una estructura dada, mientras ésta se conciba como una estructura particular, local o discontinua, es decir, sin ponerlos en una relación necesaria —genética— con los de otra estructura social, no puede haber propiamente una concepción estructuralista de la historia. No puede haber historia donde no hay relaciones históricas, pues no puede aceptarse como historia real las ruinas que quedan en pie después de haberla destruido: la yuxtaposición de estructuras en el tiempo que tocaría estudiar a una «historia estructural».

Parece, pues, consumarse la oposición radical entre estructuralismo e historia a que apuntábamos anteriormente. ¿Será verdad, entonces, que el estructuralismo sólo puede triunfar en el plano de la sincronía, es decir, en el de los conjuntos estables, y no en el de las transformaciones diacrónicas peculiares de la historia?

A nuestro juicio, no hay incompatibilidad de principio entre estructura e historia. Puede y debe explicarse en términos estructurales el paso de una sociedad a otra; pero para ello es preciso abandonar cierto estructuralismo en el punto en que ha mostrado su impotencia.

VI. Estructura e historia: análisis estructural y análisis histórico

En los últimos años algunos marxistas han subrayado que el punto de vista estructural es propio del marxismo y mantienen

18. *Ibíd.*, p. 369.

por ello un diálogo con el estructuralismo.[19] Otros marxistas trabajan por su cuenta —sin preocuparse mucho por este diálogo—, yendo directamente a Marx y tratando de extraer todas las consecuencias que derivan de su pensamiento.[20] Señalemos —justo es reconocerlo— que este tipo de investigaciones no abundan todavía en el campo marxista y que hoy muchos marxistas —como el célebre personaje de Molière— hablan un lenguaje estructuralista sin saberlo.

Refiriéndonos ahora al problema concreto que nos ocupa —el de las relaciones entre estructura e historia— cabe decir que la teoría marxista de la historia permite explicar estructuralmente la transformación de las sociedades porque dicha teoría es justamente una concepción estructural de la historia. En Marx, encontramos los elementos fundamentales de una teoría de ese género: el concepto de sociedad como sistema o estructura; la idea de la relación entre el sistema y sus partes constituyentes (estructuras particulares que lo integran); la idea también de la relación entre la estructura y los elementos singulares (individuos, productos singulares o acontecimientos); el doble plano de lo inintencional al nivel del sistema y del orden consciente al nivel de los individuos; la relación entre el sistema y lo histórico, o entre los cambios estructurales y la transformación de un sistema en otro, etc.

El concepto de relación, sin el cual es inconcebible el de siste-

---

19. Cfr. a este respecto la obra de Maurice Godelier, *Racionalité et irracionalité en économie*, París, 1966 (trad. esp., Ed. Siglo XXI, 1969), en la que conjuga fecundamente estructuralismo y marxismo al abordar los problemas que esquivaban los estructuralistas: el de la génesis y evolución de las estructuras sociales. En un trabajo más reciente demuestra el carácter estructuralista de la investigación de Marx en *El Capital* («Système, structure et contradiction dans *Le Capital*», en *Les Temps Modernes*, n.º 246 [París, nov. 1966], número especial consagrado a los «problemas del estructuralismo»). También se conjugan marxismo y estructuralismo en los trabajos de L. Althusser y sus discípulos (cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, trad. esp.: *La revolución teórica de Marx*, Ed. Siglo XXI, México, D.F., 1967, y L. Althusser, J. Rancière, P. Macherey, R. Establet y E. Balibar, *Lire le Capital*, tt. I y II, París, 1965, ed. esp., Siglo XXI).

20. Estos esfuerzos se encarnan, por ejemplo, en la obra del filósofo soviético B.A. Grushin, *Ocherki logiki istoricheskogo issledovanija* («Ensayos de lógica de la investigación histórica», Moscú, 1961), que constituye una brillante aplicación del método estructural en el conocimiento histórico. En realidad se trata de un estudio de la estructura del desarrollo de un objeto completo concebido como sistema de relaciones, así como de los problemas que plantea su conocimiento científico. Una justa comprensión del concepto de totalidad frente a la concepción fetichizante de ella de cierto estructuralismo, o de las reducciones del sociologismo, puede hallarse en la obra del filósofo checo Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto* (prólogo y trad. esp. de A. Sánchez Vázquez, Ed. Grijalbo, México, D.F., 1967).

ma, o todo estructurado, es capital en Marx desde las primeras etapas de su pensamiento. Recuérdese a este respecto su concepción del individuo como ser social o nudo de relaciones [*Tesis* (VI) *sobre Feuerbach*].[21] Su concepto de sistema social como todo estructurado («formación económico-social») se presenta con toda precisión desde su famoso prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*.[22] Marx habla aquí de un todo en el que se articulan diversas estructuras: la estructura económica de la sociedad, sobre la que se levantan nuevas estructuras: las que constituyen la supraestructura jurídica, política e ideológica con las formas de conciencia social. La sociedad es, pues, un sistema en el que se integran diversas estructuras: fuerzas productivas, relaciones de producción, organización política y jurídica, sistemas ideológicos —arte, religión, filosofía, etc. Concebida así como formación económico-social, la sociedad entraña en primer lugar la integración de los elementos que es propia de toda estructura. Pero estos elementos estructurales se hallan, a su vez, en cierta relación: de correspondencia o contradicción: entre las fuerzas productivas y relaciones de producción; de expresión: la supraestructura expresa la base. Estos elementos, por otra parte, gozan de una relativa autonomía que se manifiesta en la irreductibilidad de un nivel a otro (por ejemplo, de lo artístico a lo político, o de lo ideológico a lo económico). Ello impide establecer la causalidad en una sola dirección, ya que la acción de un elemento estructural sobre otro, justamente por su carácter estructural, involucra a otros elementos del todo y, en cierto sentido, a la estructura en su conjunto, que es la que determina las posibilidades y límites de su influencia. Se trata de un todo jerarquizado; sus elementos no son equivalentes ni tienen, por decirlo así, un peso o un papel establecido de una vez y para siempre. En una estructura social determinada, un elemento de ella puede dominar o desempeñar un papel principal (así, la política en la antigüedad griega, la religión en la Edad Media, o las relaciones económicas en la sociedad capitalista moderna).[23] Pero lo determinante en última instancia es lo econó-

---

21. Sobre esta concepción véase el Apéndice I («El concepto de esencia humana en Marx») de mi libro antes citado, *Filosofía de la praxis*, ed. de 1967.

22. Véase este prólogo en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp., en dos tomos, t. I, Moscú, 1951, pp. 331-335.

23. C. Marx, *El Capital*, I, trad. esp. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964, p. 46.

mico. Es la economía, en definitiva, la que determina cuándo lo no económico desempeña en una formación económico-social el papel dominante o principal. La distinción entre papel determinante de la estructura económica de la sociedad y papel dominante o principal en una formación social dada es capital en Marx. Sólo esta distinción puede eliminar la falsa problemática de la teoría de los factores, incompatible con su concepción estructural de la sociedad.

Así, pues, toda formación económico-social es un todo estructurado y jerarquizado, o sistema de relaciones y dependencia entre diferentes niveles o elementos que lo integran.

Estas estructuras sólo se dan a través de acontecimientos o relaciones humanas concretas. La estructura es real, pero sólo se da en los hombres y en sus relaciones y actos concretos. Separada de ellos, o sea, reducida a una totalidad autónoma, sin tener en cuenta que es producto de la praxis humana, se convierte en una abstracción. De la misma manera, los individuos concretos o sus actos: los acontecimientos, separados de la estructura en que se integran, constituyen asimismo la abstracción que supone desvincular a un elemento relacionado o nudo de relaciones de la relación misma. Esta falsa totalidad que hipostasía el todo frente a los elementos que la integran, es una totalidad abstracta. A ella se llega justamente por haberse ignorado su carácter histórico, en cuanto que es un producto o resultado de la actividad humana. Si por razones metodológicas podemos prescindir en un estado histórico determinado de su desarrollo de la génesis y evolución de la estructura, en su realidad verdadera toda estructura es histórica, es decir, se forma y desarrolla como resultado de la actividad práctica de los hombres.

Así, pues, al caracterizar la formación económico-social como un todo estructurado y jerarquizado debemos tener siempre presente:

a) La relación del todo con sus partes (estructuras particulares, individuos concretos, acontecimientos, etc.);

b) su carácter histórico (la estructura relativamente estable en un momento determinado de su desarrollo no puede ser aislada de su génesis y evolución).

Por lo que respecta a la primera caracterización (relación de la estructura con los acontecimientos o hechos concretos) el historia-

dor no puede quedarse al nivel de la estructura, ya que una historia sin hechos, nombres o acontecimientos sería tan abstracta como la totalidad que, de este modo, queda hipostasiada; pero, a su vez, el historiador no puede quedarse tampoco en el plano de los hechos y acontecimientos empíricos, ya que su verdadera realidad se da como elementos relacionados y dependientes de un todo estructurado y, además, porque estos hechos empíricos no son sino la forma concreta-histórica en que se manifiesta la estructura real. Los hechos empíricos tienen que ser leídos estructuralmente para que revelen su sentido; o sea, tienen que ser considerados como elementos de la estructura que se encarna de ellos, y que sin ellos no sería más que una osamenta sin cuerpo. Gracias al análisis estructural, el todo y sus partes aparecen en una unidad de relaciones y dependencias. Llamamos análisis estructural al que establece justamente ese sistema de relaciones y dependencias de un todo estructurado en un estado determinado de su evolución.

Dentro de los límites de un estado determinado, el análisis estructural puede hacer abstracción de los cambios que se operan en ese estado limitado históricamente. El análisis se opera en un plano sincrónico, es decir, mientras el todo presenta una estabilidad relativa y, en consecuencia, se descartan los problemas relacionados con su génesis, desarrollo o transformación. Tenemos entonces la teoría de un sistema o todo estructurado, y no la historia de él.

El Capital de Marx es un ejemplo elocuente de semejante teoría de un sistema: el modo de producción o sistema económico capitalista. Refiriéndose a esa obra, dice Marx: «Nos proponemos investigar el *régimen capitalista de producción* y las *relaciones de producción y circulación* que a él le corresponden».[24] Es una investigación teórica que toma el sistema en un estado histórico determinado, el del capitalismo desarrollado cuyo «hogar clásico es, hasta ahora, Inglaterra». Se trata, pues, de una ivestigación *teórica* tendiente a poner de relieve la ley fundamental que rige el sistema, las relaciones entre sus elementos internos fundamentales —mercancía, dinero, capital, trabajo abstracto y concreto, etc.—, así como entre sus estructuras particulares a la vez que sus contradicciones y límites de las posibilidades de su desarrollo. Como sistema que es resultado de una génesis y una evolución anterior, tiene

24. *Ibíd.*, p. XIV.

su historia. Pero Marx no se ha propuesto, como claramente queda establecido en el prólogo a la primera edición y lo confirma en el curso de su exposición, estudiar históricamente el modo de producción capitalista. Cierto es que utiliza materiales históricos al presentarnos —por ejemplo— la acumulación originaria del capital, es decir, su génesis histórica, como «proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción».[25] Pero aquí propiamente no se hace historia, sino que se ilustra históricamente una tesis: la de que la apropiación capitalista es la negación (o destrucción) de la propiedad privada basada en el trabajo. Aquí la presentación de un proceso en forma histórica está al servicio de la investigación teórica. Lo diacrónico sirve a lo sincrónico. En más de una ocasión recurre Marx en *El Capital* a esta forma de exposición histórica no sólo en relación con el capital (t. I. cap. 24), sino también con el dinero (t. I, 2), la plusvalía (t. I, 11, 12 y 13), la jornada de trabajo (t. I, 8), etc. Pero, como señala certeramente B.A. Grushin, entre esos análisis «no encontramos literalmente ninguno en el que la reproducción del proceso de desarrollo de tal o cual elemento integrante del sistema no siga a la explicación de la estructura misma y no se base en esta explicación».[26] Es fácil, por tanto, subrayar en *El Capital*, como hace Godelier, la prioridad del estudio de las estructuras —o de los elementos de ella—, podemos agregar, sobre el de su génesis y su evolución. Por ello, dice con razón Godelier: «El estudio de la génesis de una estructura sólo puede hacerse "guiado" por un conocimiento previo de esa estructura».[27] O también: «El rechazo de todo historicismo o de toda prioridad del estudio histórico de un sistema sobre su estudio estructural es total en Marx».[28]

Todo esto es cierto, como lo es también lo que afirmaba Grushin al señalar que el estudio del desarrollo sigue en Marx al de la estructura; sin embargo, al abordarse dicha prioridad, no en el terreno de la investigación teórica, sino en el de una investigación específicamente histórica, se requieren algunas precisiones. Cambiemos, pues, de plano. Y de una obra que se propone —como hemos visto— mostrarnos no la historia, sino la teoría

---

25. *Ibíd.*, p. 608.
26. B.A. Grushin, *Ensayos de lógica de la investigación histórica*, ed. rusa cit., p. 162.
27. M. Godelier, «Système, structure et contradiction dans *Le Capital*», *Les Temps Modernes*, n.º 246, p. 839.
28. *Ibíd.*, p. 843.

de un objeto o de una estructura (*El Capital*) pasemos a otra obra del propio Marx en la que su objetivo es presentar no la esencia de determinada estructura, sino su evolución o el desarrollo de una fase determinada (*El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*).[29] Aquí se trata de una estructura política presentada históricamente: la historia de un golpe de Estado con la serie de «circunstancias y condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe».[30] En esa historia expone Marx un fragmento de la historia de Francia, desde las jornadas revolucionarias de febrero de 1848 hasta diciembre de 1851, en que se produce el golpe de Estado napoleónico. Como corresponde a una exposición en forma histórica, toda una serie de hechos y circunstancias, que van a culminar en el acontecimiento decisivo, se presentan en un orden de sucesión temporal y, además, estableciéndose la relación genética entre ellos. De este modo, vemos los hechos históricos como manifestaciones concretas de la estructura política en que se integran. El análisis propiamente histórico se centra en los acontecimientos, pero justamente por su carácter estructural, por ser manifestaciones, encarnaciones de una estructura, el conocimiento de este todo estructurado no se halla ausente. Se pone de manifiesto cuando Marx, por ejemplo, examina la estructura de clase de la sociedad francesa en que se desarrollan los acontecimientos. Se pone de manifiesto incluso al mostrar las relaciones entre diferentes estructuras o entre estructura e individuo en toda formación social. Por ejemplo cuando dice:

> Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una supraestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de su base material y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo aislado, a quien se los imbuye la tradición y la educación, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta.[31]

Marx introduce estos elementos propios del conocimiento de toda formación social para esclarecer las contradicciones que, en

---

29. Cfr. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I.
30. *Ibíd.*, p. 221.
31. C. Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, ed. cit., p. 247.

esa fase histórica concreta, se dan entre las clases y fracciones de clase —orleanistas y legitimistas— y sus intereses reales.

Vemos, pues, que la exposición histórica no puede prescindir de ciertos elementos propios de un análisis estructural, diacrónico, de la misma manera que, como vimos anteriormente, la investigación teórica no ha podido prescindir de la forma histórica.

¿Qué queda entonces de la prioridad del análisis estructural si tenemos en cuenta una investigación histórica como la que lleva a cabo Marx en el estudio antes citado y no la propiamente teórica del tipo de la efectuada por él en *El Capital*?

Es preciso esclarecer si, en un caso y otro, nos estamos refiriendo al mismo género de prioridad del análisis estructural sobre el análisis genético, o propiamente histórico. El examen de esta cuestión nos permitirá determinar cuáles son, en definitiva, las verdaderas relaciones entre estructura e historia y, por último, cuáles son las posibilidades de un análisis estructural de inspiración marxista al ser aplicado en el conocimiento histórico.

VII. **El problema de la prioridad del método estructural o del método histórico**

La prioridad del estudio de las estructuras sobre su génesis y evolución es innegable cuando el investigador se propone hacer la teoría de un sistema o todo estructurado. Los aspectos diacrónicos, o históricos, desempeñan aquí —como ya hemos señalado— un papel auxiliar en la exposición. Ahora bien, cuando se pretende historiar una estructura, el primer plano lo ocupan entonces los acontecimientos y cambios en que se manifiesta concretamente el desarrollo de dicha estructura. Ya no se trata de analizar el todo en un Estado relativamente estable, sino justamente en su génesis, desenvolvimiento o transformación. Los aspectos estructurales del análisis histórico —como los que hemos puesto de relieve en el estudio antes citado de Marx— desempeñan ahora un papel auxiliar en la exposición. Se recurre a lo sincrónico cada vez que lo exige el esclarecimiento de lo diacrónico.

El proceso de desarrollo del sistema se estudia a través de sus manifestaciones concretas, y esto se refiere tanto al estudio del desarrollo de las partes fundamentales del todo en cuanto sistema de elementos relacionados y dependientes —con su consiguiente génesis, evolución y transformación— como a los cambios estruc-

turales que, a través de sus manifestaciones concretas, conducen a una transformación radical del sistema y el paso a otro nuevo. Todo sistema puede absorber una serie de cambios sin que ello entrañe su transformación radical. Ello es así porque el sistema, como todo objeto, tiene su cualidad y, por tanto, su límite cualitativo, que es el límite de la compatibilidad de los cambios internos con su cualidad, o límite de la «compatibilidad de los cambios internos con su cualidad, o límite de la «compatibilidad funcional de estructuras diferentes»[32] (por ejemplo, las fuerzas productivas y las relaciones de producción) dentro de un sistema (el modo de producción capitalista). El proceso de desarrollo de un sistema dado, relativamente estable, debe ser concebido no sólo como acumulación de cambios compatibles con el límite cualitativo del sistema, que en un análisis estructural, sincrónico, puede ser desatendido, sino como cambios internos, estructurales; es decir, cambios cualitativos incompatibles con la cualidad del sistema. Estos cambios —justamente por su incompatibilidad con la esencia del sistema— conducen a la pérdida de su estabilidad y, finalmente, a su desaparición. Pasan, por ello, al primer plano en un análisis histórico.

Así, pues, mientras que en el análisis estructural se estudia un sistema en tanto que sus cambios internos no afectan a su límite cualitativo y no quebrantan, por consiguiente, su estabilidad relativa, el análisis histórico estudia el proceso de génesis, desarrollo o transformación que forja, mantiene y, por último, hace saltar ese límite cualitativo. En Marx, lo que hace saltar, por ejemplo, el límite del modo de producción capitalista como sistema económico es la transformación de la relación de correspondencia entre dos estructuras (fuerzas productivas y relaciones de producción) en contradicción aguda. Quiere decir esto: *a*) que la relación entre un sistema y otro es relación de continuidad genética y, en rigor, histórica, ya que la fuente de la desaparición de un sistema se halla en él mismo y *b*) que, en cuanto que las condiciones que hacen posible la génesis de otro nuevo se hallan en su seno, dicha fuente de su desaparición es, a la vez, fuente de aparición o génesis de un nuevo todo estructurado.

La tarea del historiador es descubrir, tras los acontecimientos en que se manifiestan, las relaciones genéticas entre un sistema y

---

32. Cfr. M. Godelier, «Système, structure et contradiction dans *Le Capital*», art. cit., pp. 849 y ss.

otro dentro de un proceso de desarrollo y cambio. Este análisis genético constituye su objetivo fundamental. La prioridad la tiene, por tanto, el estudio de la génesis y la evolución de las estructuras a través de sus manifestaciones concretas. Su tarea primordial es hacer la historia y no la teoría del objeto o estructura correspondiente.

Pero esta prioridad, determinada por la forma (histórica) de su exposición, no anula la prioridad a que hacíamos referencia anteriormente al señalar que el conocimiento de la estructura tiene que guiar al de su génesis o evolución. Aunque la prioridad como tarea, como objetivo a realizar, en la exposición histórica corresponda al análisis genético, este análisis presupone, ciertamente, determinado conocimiento de la estructura como condición necesaria del estudio histórico. No puede establecerse, por ejemplo, el alcance del cambio sin conocer hasta qué punto es compatible o no con el límite cualitativo de lo que cambia. Pero la determinación de este límite corresponde, sobre todo, al análisis estructural del sistema correspondiente. El análisis teórico o estructural se convierte así en condición y premisa necesarias de la exposición histórica. Sin estos supuestos teóricos, el historiador se moverá a ciegas entre los acontecimientos, sin poder distinguir lo que es mero cambio cuantitativo (incompatible con la cualidad del sistema). Pero, por otro lado, puesto que se trata siempre —como ya vimos antes— de un sistema históricamente determinado que, en definitiva, es un resultado o producto de la actividad práctica del hombre en el tiempo, la determinación de la estructura no puede prescindir por completo —como se puso de manifiesto en *El Capital*— de los problemas relacionados con su génesis y evolución. En suma, hay una unidad de lo estructural y lo genético, o de lo teórico y lo histórico que corresponde a la unidad indisoluble de la diacronía y la sincronía. En el análisis, uno u otro aspecto, de acuerdo con el objetivo fundamental de la exposición, ocupa el primer plano, sin poder disociarse nunca por completo, sobre todo cuando se trata de estructuras sociales o humanas sujetas siempre a un proceso continuo de desarrollo.

El análisis estructural reclama al genético, y éste al estructural. Por ello, de acuerdo con el predominio de uno u otro habría que aceptar las denominaciones que propone Grushin: *método estructural-genético* (que correspondería propiamente a la teoría de un objeto o estructura), y *método genético-estructural*

(que sería aplicado al estudiar su historia, es decir, su génesis y evolución).[33]

Esta división puede justificarse, por otra parte, con una adecuada comprensión de las diferencias y relaciones entre la exposición y la investigación, cuestión en la que Marx ha insistido en *El Capital*. Ahí dice:

> El método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilar en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real.

Es decir, la exposición viene después de la investigación, y es, además, un resultado de ella. Lo que no existe o no se presenta explícitamente en la exposición está supuesto o entrañado en ella en cuanto que se ha dado efectivamente en la investigación. La exposición puede adoptar la forma histórica, tras haber sido guiada —al nivel de la investigación— por el análisis teórico. En la exposición teórica, a su vez, la estructura se presenta no en su génesis y evolución, sino como un producto o resultado relativamente estable. En consecuencia, toda labor de investigación histórica necesaria para seguir su desarrollo hasta ese resultado, o todo el material histórico utilizado para esclarecer y fundamentar una tesis, pueden permanecer en la sombra, pero no por ello dejarán de estar presentes —absorbidos en sentido dialéctico— en la exposición teórica.

En suma, cuando se habla de la prioridad del estudio de las estructuras sobre el de su génesis y evolución, esta prioridad no puede entenderse en un sentido absoluto. Si la estructura se estudia como un producto relativamente estable, no será preciso considerar sus fenómenos en un orden histórico, ya que en ese estudio se trata de establecer su teoría y no su historia. Si por el contrario se pretende estudiar la estructura como un proceso de génesis, desarrollo y transformación, habrá que examinar sus fenómenos en el orden de sucesión real, porque lo que se busca es establecer sus relaciones genéticas, su historia. En el primer caso, lo histórico no es abandonado; ha estado presente en la investiga-

---

33. B.A. Grushin, *op. cit.*, pp. 209-210.

ción y en la exposición es subordinado al análisis estructural. En el segundo, lo estructural, lejos de ser abandonado, ha estado presente como guía en el curso de la investigación; pero en la exposición queda supeditado a su forma histórica. Esta supeditación del aspecto estructural a las exigencias de la exposición histórica no significa, en modo alguno, caer en un empirismo histórico que sólo puede darse cuando se disocia por completo lo histórico de lo lógico. De la misma manera, la supeditación de lo histórico al análisis estructural, teórico, no entraña caer en una vacua especulación o teoricismo. A esto sólo se llega cuando dicho análisis se disocia por completo del movimiento mismo de lo real (lo histórico). Así, pues, no cabe hablar en rigor de una prioridad absoluta de la estructura o de la historia y, por tanto, del método estructural o del método histórico.

La posibilidad de aplicar el estructuralismo a la historia entraña, pues, el análisis estructural de los acontecimientos y hechos históricos, como manifestaciones concretas de un sistema social de elementos, relaciones y dependencias. Pero entraña, asimismo, la necesidad de estudiar los sistemas o las relaciones entre ellos como procesos de génesis, evolución y transformación. Ahora bien, esas relaciones genéticas han de ser estudiadas, a su vez, estructuralmente como relaciones que se gestan internamente en los propios todos estructurados.

Una verdadera historia estructural supone, por tanto, que el proceso de desarrollo es proceso de unidad y diferencia, de continuidad y discontinuidad, de prolongación y ruptura. El principio estructural es aplicable a la historia en cuanto que toda estructura social es histórica; es decir, aunque la estructura presente una estabilidad relativa, de acuerdo con cierto límite cualitativo, se halla sujeta a un proceso de desarrollo, en el que los cambios son a la vez estructurales y desestructurantes.

Sólo un estructuralismo que fetichice la estructura o que reduzca sus cambios o transformaciones de estructuras discontinuas en el tiempo, cerrará el acceso a la verdadera historia.

(1968)

LAS EXPLICACIONES TELEOLÓGICAS EN LA HISTORIA*

Partiendo del principio del determinismo universal, supuesto en toda explicación científica, así como del reconocimiento de la existencia de diversos tipos de determinación, nos proponemos considerar —o, más exactamente, reconsiderar— la naturaleza, límites y alcances de la explicación teleológica en la historia.

La explicación teleológica es casi tan vieja como la filosofía (se encuentra ya en Aristóteles); constituye objeto de una atención especial en el siglo XIX con relación a las llamadas ciencias humanas o del espíritu, en contraposición a la explicación causal dominante en las ciencias de la naturaleza (Dilthey, neokantismo, etc.), y se reivindica de nuevo en nuestro siglo por un grupo de filósofos analíticos (Taylor, Von Wright, etc.).

La categoría de determinación es decisiva en toda explicación científica: un hecho se explica cuando se logra establecer qué es lo que lo determina necesariamente. Esta categoría es válida tanto para las ciencias naturales como para las ciencias históricas y sociales, aunque en éstas la explicación tenga —como habremos de ver— características específicas. Lo que se descarta en unas y

* Ponencia presentada en el Coloquio de los Profesores del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Oaxtepec, Morelos, agosto de 1980). Con la autorización de Luis Villoro, que mucho agradecemos, publicamos su réplica a nuestra ponencia.

otras, por ser incompatible con la explicación científica, es el indeterminismo (entendido como ruptura del principio determinista universal) y el fatalismo (concebido como conexión necesaria incondicional).

Teniendo presente las diversas formas de determinación que están en la base de las explicaciones científicas, vemos que en las ciencias históricas y sociales suelen reducirse a dos: la causalista y la teleológica, con la particularidad de que una y otra se presentan en forma excluyente.

Monismo causal: del modelo reduccionista al nomológico-deductivo

La explicación causalista toma la forma de un monismo causal: a partir de una concepción naturalista del hombre que permite extender a la historia y a la sociedad la legalidad universal que hallamos en la naturaleza, se borra la distinción entre ciencias naturales y humanas (históricas y sociales). Dos modelos de explicación causal se han utilizado de acuerdo con esta concepción:

a) *Modelo reduccionista*

El mundo de los actos humanos es reductible al mundo físico-natural. Las explicaciones históricas y sociales (incluidas las teleológicas) son reductibles, por tanto, a las explicaciones causales mecanicistas.

Manifestaciones contundentes de este modelo explicativo causal-mecanicista universal las hallamos en el fisicalismo de Carnap y en el conductismo. En nombre de la unidad de la ciencia, las explicaciones de la historia, las ciencias sociales o la psicología son reducidas a explicaciones causales-mecanicistas.

La objeción fundamental que se ha hecho y se hace a este modelo reduccionista es que deja fuera, en la explicación del comportamiento humano, lo que hay de distintivo o específico respecto de la naturaleza, indistinción que constituye el fundamento ontológico del modelo. Y ello, a su vez, independientemente de cómo se conciba lo distintivo y específico del ser humano (en su comportamiento consciente, intencional, como hace el idealismo, o como ser que por su praxis social se distingue de la naturaleza, que es la posición del materialismo práctico marxiano).

Al dejar fuera de su marco explicativo lo que hay de específico en el hombre, este modelo es inaplicable a las ciencias históricas o sociales que estudian su conducta o comportarmiento específico como ser histórico y social. Y es inaplicable asimismo por la imposibilidad de reducir los actos intencionales o prácticos, individuales o sociales, a causas mecánico-naturales.

b) *Modelo nomológico-deductivo*

Este modelo de explicación causal, formulado por Hempel, pone en conexión necesaria el hecho, que se considera como causa o antecedente, con otro (efecto o consecuente) con ayuda de una ley general. La explicación consiste en deducir el efecto (*explanandum*) de la ley general a partir de la causa o condiciones (*explanans*). Este modelo explicativo propio de las ciencias naturales lo extiende Hempel a las ciencias históricas, aunque especificando que las leyes en la historia son generalizaciones probabilísticas o tendencias, lo que hace que el efecto sea también probabilístico. Lo decisivo aquí es la necesidad de recurrir a leyes generales en la explicación histórica, independientemente del carácter de ellas y de que, en la historia —a diferencia de las ciencias naturales—, esas leyes —aun suponiéndolas— no las formule explícitamente el historiador. La estructura de la explicación científica es la misma en la historia que en las ciencias naturales: un acontecimiento a explicar y otro hecho (o condiciones iniciales) que lo explica al ser subsumido en una ley general.

Las limitaciones de este modelo en la explicación histórica

La objeción fundamental que se ha hecho a este modelo es —como en el caso anterior— que se le escapa lo específico y distintivo del hecho a explicar. Por lo que atañe a la explicación histórica, la especificidad de su objeto se ve en su carácter único e irrepetible, lo que impide hablar de leyes o regularidades en la historia y, por tanto, recurrir —en la explicación— a la subsunción del hecho singular e irrepetible en una ley general. Pero la objeción no da en el blanco, pues la unicidad e irrepetibilidad no son privativas de los hechos históricos sino de todo fenómeno concreto singular (incluyendo, por supuesto, los naturales). Y, de la misma manera que las ciencias naturales establecen leyes, regu-

laridades respecto a fenómenos únicos, singulares e irrepetibles, la historia como ciencia establece ciertas regularidades o leyes con respecto a hechos históricos.

Hay leyes o regularidades de este tipo acerca del modo de la producción, la lucha de clases, la transición de un sistema social a otro, las revoluciones, etc.

Ahora bien, toda ley generaliza y, en cierto modo, su generalización suprime lo singular. Y esto es lo que ocurre en las ciencias naturales, en las cuales el pensamiento se orienta a lo que hay de general, esencial, y necesario en el conjunto de objetos o hechos a los que la ley se refiere. Una teoría de la revolución al establecer las leyes o regularidades correspondientes constituye una generalización en la que lo que hay de singular, único e irrepetible en las diferentes revoluciones queda suprimido. En este sentido, el modelo explicativo en las ciencias sociales no se distingue del de las ciencias naturales y, por tanto, el modelo hempeliano tiene un campo de aplicación. No sucede lo mismo con respecto a la explicación histórica que, a diferencia de las ciencias orientadas hacia la generalización, no puede dejar de tomar en cuenta lo singular y justamente en lo que tiene de único e irrepetible. Pero hay que explicar, sin tener que renunciar a lo general, a las leyes, ni reducir tampoco la explicación a la subsunción de lo singular en la ley general. Por otro lado, no se trata de explicar lo singular aislado, sino dentro del sistema de relaciones del que forma parte. La explicación del hecho histórico en su singularidad como hecho único e irrepetible, sin renunciar a lo que hay de general y esencial en él y, a su vez, en su relación con el todo en que se integra, muestra las insuficiencias del modelo nomológico-deductivo de explicación causal en la historia.

En suma, las explicaciones causales de tipo reduccionista o deduccionista no son aplicables a los hechos históricos en cuanto que en ambas se pierde su especificidad: en el primer caso, al reducirse la explicación histórica a una explicación mecanicista de la acción humana; en el segundo, al subsumir lo singular en lo general. En el fondo de ambos modelos explicativos subyace una concepción filosófico-universal mecanicista cuyas leyes válidas en la naturaleza se extienden también, como una aplicación particular de ellas, al campo de los actos humanos (la historia y la sociedad), borrándose la distinción entre el hombre y la naturaleza, o entre el hombre como ser natural y como ser específicamente humano.

Dualismo metodológico *vs.* monismo causal

Al tratar de tomar en cuenta lo específico de las acciones humanas en las explicaciones históricas y sociales se ha roto con este monismo causal, basado en la indistinción de hombre y naturaleza, y se ha caído en el dualismo del hombre y la naturaleza al que corresponde un dualismo explicativo: la explicación causal mecanicista, propia de las ciencias naturales, y la explicación teleológica o intencionalista, característica de las ciencias humanas (históricas y sociales). Junto a esta contraposición —y en estrecha relación con la anterior— tenemos también el carácter generalizador de la explicación causal en las ciencias naturales y el carácter individualizador (opuesto a toda generalización o admisión de regularidades o leyes) de la explicación histórica.

Este dualismo de explicación por causas y explicación por fines o intenciones, o de generalización e individualización lo hallamos ya claramente expuesto en el siglo XIX por Dilthey, los neokantianos de la Escuela de Baden (Rickert) y más tarde, sobre todo en el campo de la sociología, por Werner Sombart.

En todos ellos encontramos como características fundamentales de este dualismo metodológico:

a) Dicotomía de las explicaciones causales y las explicaciones teleológicas;

b) identificación de la causalidad con el tipo de causalidad mecánica que rige en la naturaleza;

c) rechazo del determinismo causal en el dominio de la historia y la sociedad;

d) consideración de la determinación por fines, independiente de la conexión causal, como propia y exclusiva de las ciencias humanas o del «espíritu».

Este dualismo tiene por base una dicotomía insalvable entre el mundo del hombre y el mundo de la naturaleza, al que corresponde la dicotomía de ciencias naturales y ciencias humanas y, consecuentemente, la contraposición de las explicaciones por causas y por fines. La justificación de la explicación teleológica estriba, pues, en una concepción del hombre que hace hincapié en su especificidad como ser consciente y libre no sujeto como tal a la causalidad.

La explicación teleológica según Von Wright

En nuestros días se han reivindicado de nuevo las explicaciones teleológicas. Se habla incluso de un nuevo teleologismo. Aunque cambie su denominación y se matice su contenido: explicaciones racionales (R.S. Peters) *The concept of motivation*; intencionales (R. Taylor) *The explanation of behavior* y G.H. von Wright, *Explanation and understanding*; morales (A.R. Louch) *Explanation and human action*, el contenido fundamental de ellas es el mismo: explicar las acciones humanas por las intenciones o fines de los agentes. Puesto que se considera que las acciones humanas no están causadas, su explicación se busca al margen de la causalidad: en lo que sucede en la mente del sujeto; es decir, en lo que se propone hacer.

Nos detendremos, especialmente, en la exposición que, de esta concepción, hace uno de sus representantes más conocidos: Georg H. von Wright. Nos referiremos, primero, a la formulación general de la explicación teleológica y, después, a su extensión a la historia y las ciencias sociales (en *Explanation and understanding*).

Para Von Wright la explicación teleológica toma la forma de un «silogismo práctico» o «inferencia práctica». Este silogismo constituye el pivote de toda su concepción. En efecto, él mismo asegura que «el silogismo práctico viene a representar para la explicación teleológica y para la explicación en historia y ciencias sociales, lo que el modelo de subsunción teórica representa para la explicación causal y para la explicación en ciencias naturales». Si esto es así debemos concentrar nuestra atención, en un primer momento, en este silogismo. El esquema del «silogismo práctico» comprende una premisa mayor: «*A* se propone realizar *p*» (en la que se describe la intención o el propósito); una premisa menor: «*A* piensa que no puede realizar *p* a menos que haga *a*» (que describe lo que el agente considera que ha de hacer para realizar su intención o propósito) y una conclusión: «Por consiguiente, *A* se dispone a hacer *a*». De acuerdo con el esquema del silogismo, la conexión entre la intención y la conducta, o entre las premisas y la conclusión, es lógica: dada la intención y la consideración de lo que hay que hacer para realizarla, la conducta que corresponde a esa intención se da necesariamente.

Objeciones al nuevo teleologismo

A esta explicación (teleológica) del comportamiento intencional del agente se han hecho varias objeciones que trataremos de exponer sucintamente aunque agregando algunos elementos por nuestra parte:

Primera (considerada como clásica): la conclusión establecida en el esquema no se sigue necesariamente (con necesidad lógica) de las premisas. Y ello no sólo porque la intención puede no realizarse y quedarse en mera intención, sino porque —aún realizándose—: *a*) el resultado puede no corresponder a la intención (o sea, la intención da lugar a un resultado o conducta inintencional); *b*) el resultado puede corresponder a la intención, pero su realización exige la mediación de condiciones, circunstancias, utilización de medios adecuados, etc., lo que significa una transformación de la intención originaria en una intención cribada por la realidad.

La fuente de estas dificultades y limitaciones de la explicación teleológica, conforme al «silogismo práctico», consiste en su carácter idealista subjetivo. Como dice el propio Von Wright: «Lo único importante en este contexto es lo que el agente *piensa*» (subrayado de V.W.).

Ciertamente, todo lo que se refiere a la realización efectiva, más allá de esa esfera subjetiva, mental, queda fuera de su explicación teleológica. El propio silogismo, en su conclusión, deja claramente establecido el plano en que se desarrolla la acción. Lo que tenemos como conclusión no es una acción real, objetiva —la acción en la que la intención originaria es mediada por una serie de condiciones, circunstancias y uso de medios reales—, sino una acción ideal, subjetiva, que no rebasa la conciencia del agente, o sea, su disposición a hacer algo, a realizar la intención.

Segunda: el esquema de la conexión entre la intención y la conducta en el «silogismo práctico» tiene un carácter individualista, no por referirse a un agente individual sino por la concepción individualista del agente, que subyace en esta explicación teleológica. Ahora bien, el individuo es un ser social, se inserta en un tejido de relaciones sociales y cuando actúa lo hace socialmente. Esta socialidad la hallamos no sólo en sus acciones reales sino también en sus intenciones. Al tratar de explicar la conexión entre intención y comportamiento del agente individual, aisladamente

considerado, el «silogismo práctico» se desenvuelve en el plano especulativo, propio del individualismo y del humanismo abstracto tradicionales.

Tercera objeción: la explicación teleológica —de acuerdo con el esquema silogístico citado— considera la intención como la premisa de la que hay que partir. Ella es el factor determinante, pero cabe preguntarse: ¿lo determinante no se halla a su vez determinado? Von Wright no rehuye la cuestión, pero a condición de darle también una respuesta teleológica. ¿Por qué *A* se propuso hacer *p* y no *b*? La determinación hay que buscarla en otra intención y, de este modo, tenemos una explicación teleológica de su elección con la particularidad de que dicha explicación es contingente, pues «la elección, aun si necesariamente intencional, puede ser con todo enteramente fortuita». Así, pues, todo se permite, incluso la entrada del azar antes que dar cabida en el terreno de las acciones humanas a una conexión causal. Y de esto se trata precisamente. Si el agente es un individuo concreto y, como tal, se halla condicionado socialmente, de acuerdo con el sistema de relaciones sociales en que se inserta, sus intenciones se hallan determinadas no sólo por sus intervenciones previas sino por todo un conjunto de condiciones, circunstancias y necesidades. ¿Por qué esa intención, ese fin o ese proyecto y no otro? Responder teleológicamente apelando a su conexión contingente con otra intención, significa descartar las condiciones, circunstancias o necesidades concretas para quedarse con una intención «pura», libre, incondicional e indeterminada que sólo se conecta con otra. Si la intención no se concibe de esta manera —y no puede concebirse tratándose de un individuo concreto— se tendrá que admitir que se halla determinada causalmente en cuanto que se encuentra en conexión con factores externos, objetivos con respecto a ella, o sistémicamente en cuanto que la intención forma parte de un todo concreto en el que se integra.

La explicación teleológica de las acciones colectivas

Hasta ahora nos hemos referido a la explicación teleológica del comportamiento de un agente individual. Parece inconcebible que en la forma en que Von Wright fundamenta esa explicación pueda extenderse esa explicación a la esfera de las acciones colectivas, que es propiamente la de la historia y la sociedad. Y, sin embargo, Von Wright lo intenta al plantearse el problema de la explicación

teleológica de acciones no ya individuales sino colectivas. En la esfera de la historia y de la sociedad nos encontramos ante un conjunto de acontecimientos que se encadenan sin que podamos referirlos a la intención de un agente individual. ¿Cómo explicar este encadenamiento de acontecimientos que constituyen una acción colectiva? También aquí se mantiene rígidamente la separación entre determinación causal y determinación teleológica. Trátese de la acción individual o de la acción colectiva, se descarta la intervención del mecanismo causal. Antes se ha dicho que las acciones individuales no son causadas, y que sólo se vinculan con las intenciones del agente individual. Ahora se nos dice que los acontecimientos no se vinculan entre sí causalmente sino teleológicamente: como una secuencia de «silogismos prácticos». La conclusión (situación) da una primera «inferencia práctica», promueve una reorganización de fines o premisas de otra inferencia y así sucesivamente, hasta llegar a la conclusión final o hecho histórico que se pretende explicar (*explanandum*).

Las dificultades anteriores en la explicación del comportamiento intencional individual se aumentan ahora al tratarse de explicar teleológicamente las acciones colectivas. Los acontecimientos históricos se vinculan por medio de «silogismos prácticos» al producirse una conclusión que, como situación nueva, «activa» o «pone en marcha» (expresiones de Von Wright) una inferencia práctica que, a su vez, desencadena una nueva situación dando lugar a una nueva inferencia y así hasta llegar a la conclusión final (el hecho histórico que se quiere explicar). En esta secuencia de inferencias prácticas ¿puede permanecerse en un plano puramente intencional haciendo abstracción de factores causales determinantes? ¿Acaso no lo es la situación en cada caso a menos que se la conciba simplemente como la realización de una premisa práctica? Pero, por otro lado, ¿por qué se pasa de la situación nueva a la premisa del silogismo *1* y no a la del silogismo *2*? ¿Por qué tiene lugar esta reorganización sucesiva de fines u objetivos que darán lugar a la «conclusión final» o hecho histórico a explicar? La «activación» o «puesta en marcha» de una inferencia práctica a partir de la conclusión de otra ¿puede entenderse como una determinación necesaria? Difícil es responder a estas cuestiones si no se hace intervenir a un mecanismo causal y con él a factores extraños al plano puramente intencional de las «inferencias prácticas».

Presionado por la necesidad de tomar en cuenta estos factores externos, Von Wright retrocede un tanto en su teleologismo y aca-

ba por admitir que las explicaciones históricas son *cuasi-causales*. Con el *cuasi* se pretende marcar la distancia respecto del modelo de explicación causal nomológico-deductivo, a la vez que se mantiene la teleología al vincular los acontecimientos por medio de «silogismos prácticos». El teleologismo de Wright desemboca, al ser llevado al terreno de la explicación histórica, a un cuasi-causalismo o combinación híbrida, a nuestro juicio, «de causación humeana y de patrones (latentes o manifiestos) de inferencia práctica», como dice el propio Wright autocríticamente. Y por esta vía agrega: «Subestimé, entre otras cosas, el cometido desempeñado por las normas y las instituciones sociales, como determinantes de las acciones emprendidas tanto por grupos como por individuos».

Las insuficiencias y limitaciones de la explicación teleológica en la historia, puestas de manifiesto en nuestro análisis anterior, nos lleva a desecharla en la forma exclusiva y absoluta con que la presentan, en general, sus exponentes actuales y que, como en el pasado, tiene por base la exclusión de la cuasalidad en las ciencias históricas y sociales y la ignorancia de otras formas de determinación como la sistémica.

Pero nuestro rechazo no significa negar en bloque cierta explicación intencional puesto que no se puede ignorar el papel de los fines e intenciones, aunque causados y determinados en el desarrollo histórico. No se puede negar, por supuesto, que en las acciones históricas intervienen individuos concretos que actúan intencionalmente, independientemente de que el resultado global sea o no intencional.

Tres tipos de acciones históricas

En estas acciones históricas colectivas, en las que se integran de un modo u otro —intencionalmente o no— las acciones de agentes individuales, podemos distinguir tres tipos de acciones históricas.

1) *Acción colectiva cuyo producto histórico es inintencional.*

Hechos históricos como el hundimiento del esclavismo en la Roma antigua o el nacimiento del capitalismo en las entrañas mismas de la sociedad feudal son el resultado de la acción de individuos concretos que, como tales, han actuado intencionalmente. Pero estos hechos no pueden ser puestos en relación con intencio-

nes individuales ni tampoco con una intención colectiva pues, en los casos citados, no existía aún entre los esclavos el proyecto de hundir el esclavismo ni entre los siervos de la Edad Media producir el nuevo sistema, capitalista, que habría de poner fin a las relaciones sociales de servidumbre. El hecho histórico es, en ambos casos, inintencional. Y en cuanto que la praxis histórica se presenta así a lo largo de siglos, puede afirmarse que la historia hasta ahora —exactamente hasta que los hombres toman conciencia de la posibilidad y la necesidad de hacer su historia, lo que es relativamente reciente— ha sido una historia inintencional. Lo intencional se da aquí solamente en el plano de la acción individual pero no en el de la acción colectiva.

2) *Acciones históricas colectivas cuyo producto es intencional en un plano e inintencional en otro.*

Un hecho histórico como la toma de la Bastilla en Francia el 14 de julio de 1789 es el producto intencional de una acción colectiva en la que los individuos concretos que han participado en el asalto a la fortaleza han pretendido realizar una intención común: liberar a los presos y destruir este bastión del despotismo y el absolutismo. Sin embargo, al dar este paso han iniciado el desencadenamiento del proceso histórico que llamamos Revolución francesa. El significado histórico de la toma de la Bastilla es justamente ese. Pero, como hecho histórico, con este significado profundo, no es el resultado querido o buscado por los agentes que intervinieron intencionalmente en esa acción colectiva. En este sentido, la toma de la Bastilla, con el significado que tiene dentro de la historia de la gran revolución burguesa de Francia, es el producto inintencional de una acción colectiva intencional. Se trata, pues, de una acción colectiva cuyo producto es intencional en un plano (que no deja de ser histórico) pero inintencional en otro más profundo: el plano histórico. Gran parte de la historia moderna se caracteriza por esta doble dimensión de la acción histórica.

3) *Acción colectiva intencional cuyo producto tiene también un carácter intencional.*

Un hecho histórico como la toma del poder por los bolcheviques en Rusia el 7 de noviembre de 1917 puede servir de ejemplo de este tercer tipo de acción histórica. Este hecho tiene el significado histórico de toma del poder por la clase obrera, de revolución proletaria y primera ruptura radical de las relaciones capitalistas de producción. De este significado histórico se es consciente

ya desde el proyecto mismo de realizar la revolución, tal como se plasma en las Tesis de abril de 1917, propuestas por Lenin y aprobadas por el Comité Central del Partido Bolchevique. Puede afirmarse, por tanto, que el producto de esta acción colectiva (del Partido Bolchevique y del proletariado ruso, particularmente de Petrogrado y Moscú) como la acción misma tiene un carácter intencional. Es un resultado querido y buscado.

Ahora bien, esto no quiere decir que el resultado corresponda en toda su plenitud a la intención, pues el proyecto se realiza a lo largo de un proceso práctico y, por tanto, se halla sujeto a modificaciones impuestas por las condiciones y circunstancias en que se plasma. Por otro lado, aunque con el proyecto se da ya una conciencia del significado histórico del resultado que se quiere alcanzar, este significado no se da de una vez y para siempre, sino que se aclara y enriquece *a posteriori* con el propio devenir histórico. Por tanto, no puede ser alcanzado en su totalidad desde el plano de la intención misma.

Conclusión

La presencia de los fines e intenciones en los tres tipos de acciones colectivas históricas enumeradas demuestra que no podemos prescindir de ellos en la explicación histórica. Pero el historiador, contra lo que proponen las explicaciones teleológicas antes examinadas, no puede quedarse en ese plano. Tiene que explicar a su vez qué es lo que determina la ausencia o presencia de un proyecto colectivo. Y cuando ese proyecto existe, como hemos visto en el ejemplo histórico 3, hay que indagar, como señala Engels, qué es lo que hay detrás de los fines para remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes. Y cuando el comportamiento de los agentes individuales, aun siendo intencional, pues «nada sucede sin intención consciente» (Engels), conduce a la postre a «consecuencias muy distintas de las apetecidas», hay que explicar qué es lo que determina que la historia tenga en este caso ese carácter inintencional. En suma, la explicación teleológica del tipo de la de von Wright antes examinada —al empeñarse en excluir la determinación causal— se halla inerme ante cuestiones como éstas: ¿qué determina el comportamiento individual de los agentes y el que éste desemboque —de acuerdo con las formas de acción histórica examinadas— en un caso en un resultado ininten-

cional, en otro en un resultado a la vez intencional e inintencional o, finalmente, en un resultado apetecido?

En conclusión, los fines e intenciones y sus resultados han de ser tomados en cuenta en la explicación histórica, puesto que forman parte de la realidad que se pretende explicar. Pero el lugar que ocupan en esa explicación tiene que estar subordinado al papel determinado o no determinante que desempeñan históricamente en la vida real.

(Agosto de 1980)

Referencias

ENGELS, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en tres tomos, t. I, Ed. Progreso, Moscú, 1974.

—, Carta a J. Bloch, 21-22 de septiembre de 1890, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. III.

GRAVE, Jorge, *La explicación histórica*, UNAM, México D.F., 1976.

MARX, Carlos, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I.

PEREYRA, Carlos, *La insuficiencia de la explicación intencionalista*, Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, Puebla, 1979.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, 1967 (nueva edición, 1980).

—, *Estructuralismo e historia*, en el presente volumen, pp. 189 ss.

VILLORO, Luis, *Dos problemas de la explicación teleológica en historia*, Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, Puebla, 1979.

VON WRIGHT, Georg, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press (ed. esp. en Alianza Editorial, Madrid).

RÉPLICA DE LUIS VILLORO

El trabajo de Sánchez Vázquez presenta dos partes claramente distintas: principia con algunas reflexiones sobre las diferentes formas de explicación en historia y termina con una evaluación crítica de la explicación teleológica. Presentaré algunos comentarios sobre cada uno de estos temas.

I

Un mérito del trabajo es plantear con precisión y claridad el dilema al que se enfrenta la explicación en historia. Por una parte, la explicación causal (en cualquiera de los dos modelos que Sánchez Vázquez considera: el «reduccionista» y el «hipotético-deductivo»), «deja fuera lo que hay de distintivo» en la acción humana. Por la otra, si queremos salvar esos caracteres distintivos de la acción humana y acudimos a una explicación por fines o intenciones, caemos en una «dicotomía insalvable entre el mundo del hombre y el mundo de la naturaleza». La subsunción del hecho histórico en un esquema causal general no capta lo que tiene ese hecho de específico, pero la captación de su especificidad no permite explicarlo. Así presentado, el problema conduce a una antinomia. Si lo entiendo bien, Sánchez Vázquez sugiere una salida, aunque no la desarrollada: habría que explicar el hecho histórico —nos dice— «sin tener que renunciar a lo general, a las leyes, pero sin reducir tampoco la explicación a la subsunción de lo singular en la ley general». Esta nueva explicación no tomaría lo singular aislado sino «dentro de un sistema de relaciones del que forma parte». Sánchez Vázquez admite, pues, la posibilidad de una explicación distinta a la subsunción de lo singular en una ley general que procedería por la conexión de lo singular con un sistema global que lo abarque. Concuerdo plenamente con esta idea. Más aún, creo que señala efectivamente la única salida a la antinomia que mencionaba.

Por desgracia, no se ve claramente cómo podría desprenderse esta solución del planteamiento de Sánchez Vázquez, porque sustenta una tesis que, en mi opinión, es incompatible con ella. En efecto, Sánchez Vázquez parte del «principio del determinismo universal supuesto en toda explicación científica». Parece que ese

principio deberíamos interpretarlo como la sujeción de todo acontecimiento a leyes universales. ¿Cómo, sino, entender esta frase: «un hecho se explica cuando se logra establecer qué es lo que lo determina necesariamente»? Hasta ahora, la ciencia no ha concebido más determinación necesaria que la que se establece por subsunción de un hecho bajo una ley general. Pero entonces no hay lugar para ninguna otra forma de explicación necesaria que no proceda por deducción del hecho por explicar a partir de leyes generales y enunciados de condiciones iniciales. La admisión de una explicación «que no se reduzca a la subsunción de lo singular en la ley general» —como querría Sánchez Vázquez— queda, por principio, descartada. Si admitimos otra forma de explicación alternativa a la «hipotético-deductiva», tenemos que renunciar a la tesis del carácter necesario del determinismo histórico. No se pueden sostener las dos tesis al mismo tiempo.

De hecho, los historiadores han utilizado siempre procedimientos explicativos que no pretenden alcanzar un determinismo necesario, semejante al de las ciencias naturales. Sus explicaciones causales suelen tener dos características que conviene subrayar:

Primera. Las relaciones de causalidad que describen no implican necesariamente una ley causal. La historia muestra que puede haber enunciados válidos de causalidad, sin que tengamos que aceptar el principio humeano según el cual toda causa implicaría subsunción bajo una ley general. Los acontecimientos que presenta el historiador como condiciones de un hecho, suelen ser eventos singulares que sólo se dan en una situación particular y que son inseparables de su contexto. Si están ligados con el *explanandum* por algún principio general, del que fueran instancias, éste no está expresado y, a menudo, no es conocido. Pero lo más importante es que, para el historiador, no es necesario que sea conocido, para dar por válida su explicación. Tratemos de explicar, por ejemplo, por qué, después de discusiones y enfrentamientos, la Cámara de Diputados aprobó una determinada ley, relacionada con los derechos sindicales, pongamos por caso. Una explicación adecuada mencionará una compleja red de hechos y acontecimientos: relaciones de poder en el Estado, programas de partidos, acciones de grupos de presión, transacciones dentro de la propia Cámara, intereses de facciones, proyectos del grupo gobernante, problemas del sector industrial, cohesión y conciencia de clase del movimiento obrero, relaciones con el sistema jurídico, ideología de los dis-

tintos grupos, ambiciones personales de algunos personajes, tradiciones, mentalidades heredadas, etcétera. La exposición de las relaciones de todos esos factores con el *explanandum* contiene una serie de enunciados descriptivos de hechos y juicios de causalidad, pero no incluye necesariamente ningún enunciado de ley. En efecto, el historiador no cuenta con ningún principio general cuyo antecedente incluyera una de esas causas y cuyo consecuente describiera el *explanandum* (un juicio que dijera, por ejemplo: «siempre que hay presiones de un grupo sindical, se aprueba una ley semejante»). Pese a ello, si el historiador presenta los principales hechos que anteceden al *explanandum* y explicita las relaciones de éstos con él, ¿diría alguien que no ha dado una razón suficiente del hecho por explicar, aunque no haya enunciado principio general alguno? Se dirá que para establecer la existencia de relaciones entre los hechos singulares, el historiador tuvo que *suponer* ciertos principios generales, por ejemplo, la lucha de clases, el condicionamiento de las ideologías en pugna por intereses de grupo, la supeditación de la estructura legislativa a las relaciones sociales de producción, etcétera. Sin duda. Pero notemos dos cosas: en primer lugar, esos principios generales no tienen que estar incluidos en la explicación que aduce el historiador, no fungen como premisas de las cuales inferir el *explanandum*; para inferirlo basta con los enunciados de otros hechos particulares y de su relación. En segundo lugar, esos principios son tan generales que pueden ser aducidos para explicar *ese* hecho u *otro* cualquiera; por lo tanto, no bastan para explicar *ese* hecho. ¿Que papel teórico tienen entonces? A mi juicio, los principios generales tienen, en historia, una función *eurística*; orientan la investigación del historiador, para encontrar, en cada caso concreto, los vínculos causales particulares entre los acontecimientos asequibles. Un esquema teórico general, que comprenda principios generales como los mencionados, es indispensable para poder dar con los enlaces de hechos explicativos de cada situación. Pero, una vez establecidos éstos, bastan para la explicación; no puede establecerse un esquema deductivo, en el cual los principios generales aparecieran como premisas. Si esto es así, la explicación no es necesaria; en cada caso, queda abierta la posibilidad de encontrar otros enlaces causales particulares que la alteren.

Segunda. El historiador da razón de un acontecimiento al conectarlo con un todo del que forma parte, pero ese todo es tan

singular y concreto como el acontecimiento mismo. Esta es la parte de razón que corresponde a quienes opusieron a la explicación por leyes, propia de las ciencias naturales, la «comprensión» característica de las «ciencias del espíritu». La falla de las teorías de la «comprensión» (Dilthey, Collingwood, Simmel) estuvo en tratar de fundarla en una facultad psicológica incomprobable, como la llamada «intrafección» (*Einfühlung*), o en un proceso subjetivo, como la «revivencia» del hecho histórico en el espíritu del historiador. Con ello, la validez de los juicios históricos se hacía depender de las dotes individuales del intérprete y se renunciaba a su comprobación intersubjetiva. Pero el acierto de esa corriente fue subrayar que, en las ciencias humanas, el investigador no procede tanto por subsunción de los hechos en principios generales, sino por conexión de lo singular en sistemas estructurados igualmente singulares. La «religación» es efectivamente —como vio Dilthey— la operación intelectual más característica de la historia. Sólo que no consiste en una actividad intuitiva, sino en el análisis de la función que cumple el hecho por explicar en un todo concreto del que forma parte. Y ese análisis debe ser orientado por un modelo teórico que nos indique el papel que puede cumplir cada parte en la estructura global. La conexión de un acontecimiento con otro es una forma de explicación teórica, aunque no corresponda al modelo explicativo hipotético-deductivo.

II

En la segunda parte de su trabajo, Sánchez Vázquez expone los principales argumentos que pueden aducirse contra el intento de reducir la explicación histórica a un modelo teleológico. Estoy totalmente de acuerdo con ellos. Incluso en una ponencia anterior, presentada en el pasado Coloquio Nacional de Filosofía de Puebla, tuve oportunidad de desarrollar algunos argumentos que coinciden con los de Sánchez Vázquez. Salvo mi acuerdo, no tendría nada que comentar al respecto.

Con todo, quisiera referirme a una aportación del trabajo de Sánchez Vázquez que me parece particularmente útil: su clasificación de las acciones colectivas en relación a su intencionalidad. Habría, nos dice, tres tipos de acciones históricas, según que su resultado fuera: 1) inintencional, 2) intencional en un plano e inintencional en otro, 3) intencional. Haré una breve observación so-

bre esa distinción, con el ánimo de contribuir a la misma línea de pensamiento que abre Sánchez Vázquez con su distinción.

De los tres tipos de acción, el segundo es, sin duda, el más frecuente en historia. Toda acción intencional choca con un contexto social que la rebasa. Por eso, su resultado objetivo puede ser distinto al que se propuso el agente. El historiador no puede juzgar una acción solamente por los fines que se proponían sus actores, sino por la función que cumple objetivamente en el contexto social en que se realiza. Si hace lo primero, puede ser víctima de un engaño ideológico: tomar por realidad, no lo que un grupo o un hombre es efectivamnente, sino lo que pretende ser. ¿Cuántas «historias de las ideas» no caen en esa trampa? Al evitarla, el historiador tiene que comprobar la discrepancia entre las intenciones de las acciones y su función real. Podemos preguntar: ¿De qué depende esa discrepancia?

Parecería depender de dos factores:

Primero. De la adecuación o inadecuación de la intención a los factores sociales objetivos que permiten su realización.

El historiador, al considerar los hechos retrospectivamente, puede comprobar la discrepancia entre los proyectos del actor y sus resultados: tiene que explicar esa discrepancia acudiendo a factores contextuales que rebasan al agente. Para ello precisa poner en conexión su acción con el todo supraindividual del que forma parte. De allí la debilidad de la explicación teleológica: la intención sola nada explica.

Segundo. La discrepancia entre intención y realización depende también de la mayor o menor amplitud del contexto histórico, en relación al cual el historiador considera la acción. La misma acción admite, en efecto, descripciones diferentes, según se la considere en relación con un contexto inmediato, relativamente simple, o con un contexto mediato y complejo. La misma acción puede describirse como intencional en un contexto cercano e inintencional en un contexto amplio. El ejemplo de la toma de la Bastilla, aducido por Sánchez Vázquez, es pertinente. En cuanto acción de liberación de los presos es intencional, en cuanto «inicio de una revolución» no lo es. Podríamos pensar en otros casos: tomemos la aprobación de la ley de regulación sindical de nuestro ejemplo anterior: si se considera en un contexto restringido (en el espacio y en el tiempo), puede cumplir la intención del Gobierno de man-

tener la estabilidad del régimen; pero si se considera en un contexto mucho más amplio, ese mismo acto legislativo puede revelarse como un elemento en el proceso de emancipación de la clase obrera, que conducirá a un cambio de régimen. Notemos que, en todos los casos, cuanto mayor sea el lapso de tiempo o la amplitud de la totalidad considerados, mayor sería la discrepancia entre la atención y la función objetiva de la acción, y menor la importancia de la intención como factor explicativo.

Si esto es así, ¿no podrían reducirse los otros dos tipos de acción que distingue Sánchez Vázquez a extremos del mismo tipo anterior? Tomemos el tercero (aquellas acciones en que la intención sí se realiza). El ejemplo que aduce Sánchez Vázquez, la Revolución de Octubre, puede ayudarnos. En efecto, considerada en un corto plazo, la Revolución de Octubre realiza su propósito; en 1918 o 1919 muy pocos hubieran dudado del establecimiento en la URSS de una auténtica dictadura del proletariado, enterradora del antiguo régimen. Pero la descripción de los mismos hechos no puede ser la misma en 1980, considerando un período largo de tiempo. Retrospectivamente, resulta legítimo poner en duda que la toma del Palacio de Invierno haya sido el primer paso en el establecimiento de una sociedad socialista. La discusión actual sobre los «socialismos burocráticos» o «socialismos reales» lo atestigua. ¿Podemos decir que la sociedad soviética actual se explica por la intención del Partido Bolchevique dirigido por Lenin? Las mismas acciones, vistas en un contexto estrecho resultan intencionales; en uno más amplio, dejan de serlo.

A la inversa, tomemos el primer tipo de acciones de que habla Sánchez Vázquez: aquellas que parecen del todo inintencionales, como «el hundimiento del esclavismo en la Roma antigua o el nacimiento del capitalismo en las entrañas de la sociedad feudal». Es claro que el paso de una formación social a otra parece independiente de las intenciones de cualesquiera hombres, en la medida en que se desarrollan en períodos históricos muy largos, donde los actores particulares no pueden ser tomados en cuenta. Pero es claro también que no hay ninguna transformación histórica que no tenga por causa los hombres mismos, con sus acciones individuales intencionales. De lo contrario, consideraríamos a la historia como un proceso ciego, producto de fuerzas no humanas. Las acciones intencionales que condujeron, sumadas a mil y una acciones concurrentes, a la transformación de un sistema social, no aparecen al considerar los amplios trazos del proceso, en un perío-

do largo. Están allí, sin embargo, accesibles al estudio de cualquier historiador que analice un contexto restringido y un período corto. Gibbon, al estudiar la caída del Imperio Romano, describió variadas acciones intencionales que buscaban cambiar su estructura: Pirenne pudo señalar muchas otras, que intentaban plantar semillas de transformación en la sociedad medieval.

En suma, todas las acciones históricas tendrían una esencial ambigüedad; en todas ellas podría señalarse una discrepancia entre la intención y la función objetiva que cumplen: todas corresponderían, por lo tanto, al segundo tipo de la clasificación de Sánchez Vázquez. Los tipos primero y tercero serían casos límites del segundo. En relación a un contexto amplio, toda acción histórica aparecería inintencional; en referencia a un contexto restringido, se podría mostrar dirigida por una intención. Que aparezca o no la intención en la acción por explicar, dependería de la descripción que diéramos de ella, en función del contexto histórico en que la consideremos. Toda acción, en una descripción, puede aparecer como intencional y, por ende, libre; en otra, como determinada objetivamente. ¿No podría contribuir, así, esta reflexión a solucionar la aparente antinomia —que se remonta a Kant— de la libertad y el determinismo de la acción histórica?

COTRARRÉPLICA DE A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ

En su réplica Luis Villoro formula la antinomia que, a su juicio, surge al admitirse una alternativa de explicación distinta de la causal (nomológica-deductiva).

La antinomia: su solución y su disolución

La antinomia de Villoro con sus dos polos es ésta: 1) si recurro a la explicación causal queda fuera lo que hay de distintivo y específico en la acción humana; 2) si recurro a la explicación por fines o intenciones «la captación de su especificidad no permite explicarlo». Dicho en otros términos: si recurro a una explicación (la causal), se me escapa lo específico; si recurro a la otra (la teleológica) a la que capta lo específico, no hay explicación (se sobreentiende de lo específico). Estamos ante dos proposiciones mutuamente excluyentes que conducen a la misma conclusión: lo específico no se explica. En esto estriba su carácter antinómico. Pero ¿hay tal antinomia? La antinomia surge con las proposiciones formuladas con esos términos pero no con el contenido que se desprende de mi ponencia. Veamos.

La captación de un hecho específico no se alcanza con su subsunción a un esquema causal general. Esto es cierto, y es una tesis fundamental a lo largo de toda mi ponencia, si bien hay que matizarla, en el sentido de que *no basta* para captar lo específico. El recurrir a la explicación por fines no explica lo específico (más exactamente: no basta para captar lo específico) si se absolutiza esa explicación de acuerdo con la dicotomía hombre-naturaleza y teleológico-causal. En consecuencia, si capto lo específico (captación que, ciertamente no se reduce a la explicación teleológica ni a la exclusión de lo causal), capto precisamente el hecho histórico. Carece, pues, de validez la antinomia si no se aceptan las dos proposiciones en los términos en que las formula Villoro, que son las que dan lugar a ella. Y, sobre todo, no puede aceptarse la formulación de una de las dos proposiciones de ella: «la captación de su especificidad no permite explicarlo» (el hecho histórico). Si capto solamente lo general (mediante la subsunción a un esquema general), ciertamente no capto lo específico, pero si capto lo específico (y con ello, lo general), estoy explicando (captando) lo específico y,

por tanto, el hecho histórico. No hay, pues, lugar a la antinomia si sus términos se plantean de acuerdo con la ponencia.

La especificidad del hecho histórico: el ejemplo de las revoluciones sociales

Cabe preguntarse, para dar respuesta a otra cuestión que plantea Villoro, hasta qué punto en la explicación causal de un hecho histórico concreto puede prescindirse de la subsunción bajo una ley general y hasta qué punto, si se recurre a otra alternativa explicativa, puede mantenerse al principio determinista universal, como determinación necesaria. La respuesta de Villoro es afirmativa por lo que respecta a la primera cuestión: se puede prescindir de la ley general y es negativa por lo que concierne a la segunda: si se recurre a otra forma de explicación (teleológica o sistémica) no se puede mantener el concepto de determinación necesaria o de necesidad histórica. Nosotros mantenemos en la ponencia justamente lo contrario, a saber:

a) No se puede prescindir de lo general (y, por tanto, de una explicación causal del tipo nomológico-deductivo);
b) esto, lejos de excluir, supone otros tipos de explicación que
c) no contradicen el principio de la determinación necesaria.

Veamos. Tenemos, por ejemplo, a lo largo de la historia, una serie de fenómenos que llamamos revoluciones. Para referirnos a los tiempos modernos conocemos como tales: la revolución de los Países Bajos de fines del siglo XVI, la revolución inglesa de mediados del siglo XVII, la gran Revolución francesa y la revolución norteamericana de fines del siglo XVIII, la revolución (fracasada) alemana de 1848-1849 y, en cierto modo, por su carácter antifeudal unido al de la liberación nacional, las revoluciones latinoamericanas del siglo XIX, y la Revolución rusa en el período 1905-1917. Y en nuestro continente, en nuestro siglo, las revoluciones mexicana, de 1910, y cubana, de 1959. Todos estos acontecimientos pueden ser caracterizados como revoluciones. Con respecto a ellas se puede establecer una teoría de la revolución como parte de una teoría o ciencia de la historia y ciertos principios generales, regularidades o leyes, a saber: toda revolución, es la expresión más aguda de un conflicto de clases que pone, en primer plano, la cuestión del

poder. Y entraña una transformación de todo el sistema de relaciones sociales y, en primer lugar, de las relaciones de producción. A modo de ley, puede decirse que en toda revolución el poder del Estado pasa de una clase a otra, y se transforma el sistema de relaciones sociales vigente. De acuerdo con estos principios generales capto los fenómenos históricos antes citados, todos ellos específicos, singulares y únicos, como revoluciones. Y, en este sentido, un principio general o ley se presenta como premisa del que deduzco necesariamente que me encuentro, en cada caso, ante revoluciones, lo cual significa asimismo que lo particular se deja incluir o subsumir en lo general.

Ahora bien, con esta teoría general de la revolución no he hecho más que captar cada una de las revoluciones particulares como revolución o como revolución específica, si se acorta el grado de generalidad. Pero ninguna de estas revoluciones se reduce a lo que de general tienen de acuerdo con esa teoría basada, a su vez, en las experiencias históricas concretas. Es decir, en ese plano general no se capta lo que hay de distintivo y específico en cada una de ellas: el grado de desarrollo económico de la sociedad en que surgen; el conflicto que las desencadena; el papel de la clase revolucionaria y de las fuerzas sociales que la apoyan en cada caso; las peculiaridades de la situación revolucionaria y de la crisis nacional que empujan a la revolución; el grado de conciencia y organización de las clases y fuerzas sociales que participan en la lucha, etc. Todo esto varía; varía el papel (revolucionario) de una clase como la burguesía, varían las correlaciones de clase, etcétera. Y así puede ocurrir que mientras en las revoluciones burguesas clásicas es la burguesía la que tiene que llevar adelante, como fuerza dirigente, las tareas de la revolución, en las condiciones específicas de un país atrasado, desde el punto de vista capitalista como la Rusia zarista, dada la impotencia de la burguesía, es el proletariado —con el apoyo principal de los campesinos— el que tiene que cumplir esa tarea revolucionaria. Todos estos elementos tienen que ser tomados en cuenta para explicar en cada caso la revolución *no sólo como revolución* de acuerdo con un esquema general sino en sus rasgos específicos y distintivos; es decir, no sólo como caso particular de lo general.

A lo general, por supuesto, no se renuncia; está presente en lo singular; se manifiesta no en abstracto sino a través de lo singular, del caso concreto. De este modo, el hecho histórico singular (ésta o aquella revolución) es captada:

a) Como manifestación singular de lo general, pero sin reducirse a lo general;

b) como lo singular dentro de un sistema de relaciones más amplio (así se explica que una revolución proletaria pueda darse en un país atrasado como Rusia; Rusia es parte del sistema capitalista mundial y el sistema se rompe precisamente ahí, en la Rusia zarista, porque en una coyuntura dada, en 1917 constituye —como dice Lenin— «el eslabón más débil de la cadena»;

c) la Revolución es, a su vez, el nudo en el que se concentra toda una serie de instancias y relaciones de una totalidad (de instancias diversas: económica, política e ideológica; de condiciones objetivas y subjetivas; de una teoría y una práctica, etcétera).

En suma, la captación de lo específico, de lo distintivo, de lo singular, exige ponerlo en conexión (como nudo de relaciones que es) con el todo del que forma parte. Sin esta conexión sistémica no habría tal captación. Pero por las razones antes apuntadas, esto no quiere decir que se pueda renunciar a lo general. Son justamente las limitaciones de la subsunción de lo particular en lo general (o sea, del modelo causal nomológico-deductivo) las que requieren el paso a esa explicación sistémica, estructural o dialéctica. El reconocimiento de una explicación distinta de la nomológico-deductiva, que no la excluye, no estaría en contradicción con el «principio del determinismo universal». Sólo lo estaría si este determinismo se redujera a una sola forma: la del modelo nomológico-deductivo. Pero si se admite otro tipo de determinación y de necesidad lógica implicada en el modelo nomológico-deductivo, el dilema que ve Villoro: determinación necesaria, establecida conforme al modelo nomológico-deductivo, o ausencia de esta determinación necesaria al admitirse otra forma de determinación).

Ahora bien, explicación necesaria puede entenderse como establecimiento del conjunto de condiciones necesarias y suficientes que producen un hecho, de tal manera que dadas esas condiciones el hecho no podría dejar de producirse de otro modo. No se trata aquí de una necesidad lógica (simple subsunción de lo singular bajo una ley general) sino de una necesidad real, cuando se dan las condiciones necesarias y suficientes.

La explicación necesaria en un caso particular, pongamos por ejemplo, la Revolución rusa de 1917, no se reduce a verla como revolución en cuanto que se subsume por una necesidad lógica en una ley general de la revolución; lo que la hace necesaria —real-

mente— es el conjunto de condiciones objetivas y subjetivas que, una vez dadas, no podían dejar de producirla. Así, pues, podemos admitir otra forma distinta de explicación nomológico-deductiva, sin que por ello haya que renunciar a la «tesis del carácter necesario del determinismo histórico».

La Revolución rusa es necesaria en cuanto que en ella, como revolución, de acuerdo con la ley general, el poder pasa de las manos de una clase a otra, pero como Revolución *rusa*, específica, hay que tomar en cuenta todo un conjunto de conciciones no sólo necesarias sino suficientes, que explican su necesidad real. Lejos de renunciar al determinismo universal, necesario, este principio se enriquece con otras alternativas, distintas de la nomológico-deductiva. Y estas alternativas se requieren por cuanto que el determinismo histórico (por el papel consciente, práctico del agente) no puede identificarse con el de la naturaleza.

La ley (lo general) y las explicaciones causales

En la réplica de Villoro se objeta que en la explicación causal de un hecho singular haya que implicar necesariamente una ley general. Dicho en otro términos: se puede establecer conexiones causales sin remitirse a un principio general (ya sea porque tal principio no existe, o ya sea porque el historiador no lo conoce).

Aquí habría que precisar algunas cosas.

En primer lugar, si se trata de conexiones que se dan en las relaciones entre los individuos sin que tengan un significado necesario o de conexiones causales que sí lo tienen: por ejemplo, viene a nuestra memoria el famoso catarro de Trotsky —citado por Carr— que no le permitió asistir a los funerales de Lenin y que, a juicio del historiador, contribuyó por la la ausencia de Trotsky al ascenso de Stalin.

Se puede establecer una conexión entre el catarro de Trotsky y su inasistencia a los funerales (cabría decir: fue su catarro lo que le impidió asistir). Esta conexión no remite a ninguna ley, pues no hay una ley que se antoja surrealista que diga que «los catarros impiden asistir a los funerales» ni tampoco que con respecto a este funeral concreto se afirme que «los catarros impidieron que los que lo sufrían asistieran al funeral de Lenin». En primer lugar, falta el elemento de necesidad en esta conexión (tal vez Trotsky hubiera podido asistir, no obstante su catarro, si hubiera tenido

una idea más clara de lo que significaba su presencia). Por tanto, el análisis de los casos singulares no permite establecer con base en ellos una ley y, por esta razón, tal ley no existe. Por la misma caracterización del modelo nomológico-deductivo no puede haber leyes de lo que no se conecta necesariamente.

Pero veamos la segunda parte del ejemplo: «La ausencia de Trotsky en los funerales de Lenin influyó en el ascenso de Stalin».

Ciertamente, no se podría poner este caso singular en relación con una ley general que cubriera casos singulares semejantes, pues se trata de una situación concreta y sólo en relación con ella, la causa tiene este efecto histórico. En ese sentido, Villoro tiene razón: no hay una ley general como ésta: «siempre que un dirigente falte a un funeral otro dirigente se fortalecerá con su ausencia», que cubra nuestro caso particular. Es cierto que sólo en el análisis concreto de la situación concreta que vive la Rusia soviética a la muerte de Lenin se puede comprender y explicar el significado histórico que adquiere —como lo demuestra Deutscher en su biografía de Trotsky— su ausencia con respecto a la lucha por el poder dentro del Partido Comunista soviético. Este análisis remite a un conjunto de condiciones y circunstancias, dadas las cuales la causa tenía que producir *necesariamente* ese efecto. Pero ¿puede afirmarse por ello que no hay vinculación con leyes generales? La hay con las leyes que se refieren a la transición al socialismo en las condiciones de un país no desarrollado, a la naturaleza del Estado soviético y del partido en esas condiciones, etc. Lo que ocurre es que esas leyes no están claramente establecidas y a ello se debe que muchos aspectos del llamado socialismo ireal no estén suficientemente esclarecidos. Pero semejante relación con una serie de leyes generales (acerca de la transición, naturaleza del Estado de transición, etc.) no podría negarse. Y ello es así porque el todo del que forma parte no es tampoco radicalmente singular y hay en él aspectos que, no obstante su carácter específico, se dan también en otros todos, que son justamente los que cubre una ley general.

Repito: estas leyes no son conocidas siempre por el historiador; sin embargo, un estudio —como el de Betelheim: *La lucha de clases de la URSS*— nos permite comprender ciertas leyes generales que dan razón de un hecho histórico singular, como el de los efectos históricos de la ausencia de Trotsky en los funerales de Lenin. Con la ayuda de esa ley se entiende el elemento *necesario* en ese hecho (y por tanto, la relación entre ley y conexión causal), pero a su vez, también aquí esta subsunción muestra sus límites. Hay

que ir más allá de las condiciones necesarias para buscar las suficientes y, en este sentido, hay que poner el *explanandum* en conexión con el todo, con la situación concreta en que se integra.

Pero veamos también el otro ejemplo muy concreto —y muy actual— que pone Villoro en abono de su tesis de que las relaciones causales no implican necesariamente una ley causal: se trata de explicar por qué «la Cámara aprobó una determinada ley, relacionada con los derechos sindicales». Hagamos el ejemplo aún más concreto, lo cual haría el ejemplo aún más favorable para LV: por qué la Cámara de Diputados en México aprobó hace unos días una ley sobre los derechos sindicales de los trabajadores y personal académico de las universidades. Una explicación adecuada de por qué se aprobó precisamente esa ley y no otra (una ley que por un lado reconoce el derecho de huelga y de contratación colectiva y, por otro, niega el derecho [constitucional] de los sindicatos universitarios a organizarse a escala nacional). No se puede entender, ciertamente, por qué se aprobó esta ley, si no se toma en cuenta toda «la compleja red de hechos y acontecimientos» que enumera Villoro, y a los que se podría agregar en este caso concreto: las luchas sostenidas por el reconocimiento de esos principios (derecho de huelga, contratación colectiva, etc.), por el movimiento sindical universitario, pero también las relaciones peculiares entre el Estado y el movimiento obrero en México, la vinculación entre los intereses de la burocracia universitaria y el Estado, etc. Todo esto es cierto: sin remitirse a esta «compleja red de hechos y acontecimientos» no se puede explicar la aprobación de una ley con las características que hemos señalado antes.

Ahora bien, ¿significa esto que «no se incluye *necesariamente*» ningún enunciado de ley? (nos referimos a una inclusión tácita, implícita, que el historiador futuro tendrá que suponer como principios generales). Es evidente que estos principios se dan independientemente del mayor o menor grado de generalidad histórica: toda una serie de principios generales acerca de la naturaleza del Estado, sobre las relaciones entre el Estado y el movimiento obrero, sobre la función de los sindicatos, sobre el papel del Parlamento en las condiciones de lucha de clases, sobre la relación entre las leyes, con su pretendida universal, y los intereses particulares, etc., se incluyen necesariamente en esta explicación: y, por supuesto, toda una serie de principios menos generales sobre las características de la formación social mexicana surgida de la Revolución de 1910, de la naturaleza de su Estado, sobre las características del

movimiento obrero en México, etc., se suponen *necesariamente* (aunque al historiador se le escape) en esta ley. La referencia a cada uno de los factores a que alude Villoro incluye necesariamente una ley: ¿se puede hablar, por ejemplo, de «relaciones del poder en el Estado», de «transacciones dentro de la Cámara» o de «acciones de grupos de presión» sin que esto incluya toda una serie de leyes acerca del Estado, la lucha de clases, naturaleza del Parlamento, etc.? Si es una ley que ningún Estado de clase burgués puede coincidir en sus intereses con los de un movimiento obrero independiente, es evidente que el trato dado en la ley citada a un movimiento sindical independiente con el universitario, no maniatado por el Estado mexicano, no puede ser totalmente favorable a ese movimiento aunque contenga aspectos positivos. En la explicación de *por qué* se incluye necesariamente (explícitamente o no, esta es otra cuestión) un principio general o ley como el citado.

El alcance de los principios generales en la explicación histórica

Formular explícitamente estos principios no es tarea del historiador, sino de la teoría de la historia y de la sociedad, y para los marxistas, del materialismo histórico.

Ciertamente no son principios que funcionen a modo de premisas de los que pudiera extraerse la explicación del hecho histórico concreto. Por su generalidad no podrían serlo, pero esto no les priva de su carácter necesario en la explicación histórica. No es indiferente para ella que se tome en cuenta el principio más general de la lucha de clases o que, ignorándolo, sólo se reconozca que la lucha de clases es una invención de los marxistas o algo inspirado por ellos.

Son, pues, *necesarios*; no porque a partir de ellos (como premisas) contengan ya la explicación de lo concreto singular, sino porque la explicación causal —como hemos visto— los incluye necesariamente. La deducción no basta ciertamente porque el *explanandum* es un todo singular que no puede reducirse a lo general. Pero, a su vez, como lo recuerda bien Villoro, porque el hecho forma parte de un todo concreto, de un sistema de relaciones.

La explicación sistémica

De aquí la importancia de la explicación sistémica en su doble sentido: *a*) el hecho como elemento de un todo, *b*) el todo concreto como un sistema de relaciones. Ciertamente, no se trata de caer en el enfoque estructuralista que reduce el todo a una combinación de invariantes ni al funcionalismo que ve esas variables como independientes entre sí y que reduce la función de la parte al mantenimiento del orden, del equilibrio, es decir, del sistema, pasando por alto sus tensiones o contradicciones internas.

En la historia la explicación sistémica, lejos de excluirla, es compatible con la explicación por fines y por causas, ya que unos y otros forman parte del sistema. Los fines son causados y las relaciones causales no son puramente lineales, sino que tienen toda una serie de nexos a su vez con el sistema.

En una revolución, la toma del poder puede explicarse teleológicamente (como realización de fines, de un proyecto, de un programa; como materialización de una estrategia); pero esta estrategia se halla condicionada causalmente por cierta correlación de clases en una etapa dada, por el grado de conciencia, organización y acción de las fuerzas sociales que toman el poder; y todo ello, a su vez, en conexión con el todo concreto en el marco en el cual se produce esa toma del poder.

La dualidad intencional-inintencional en las acciones colectivas históricas

En la segunda parte de su réplica, más que una objeción a los tres tipos de acciones históricas señalados en la ponencia, Villoro formula una corrección. La aprecio como una aportación a lo que he sostenido, ya que llama la atención sobre la necesidad de relativizar la discrepancia entre intención y realización, de acuerdo con «la mayor o menor amplitud del contexto histórico» utilizado. Ahora bien, admitido esto, no creo que por ello se deba borrar la distinción que hago en tres tipos de acciones históricas, si bien habría que subrayar en el primero un predominio de lo inintencional; en el segundo, se daría una dualidad de lo intencional y lo no intencional; en el tercero, tendríamos el predominio de lo intencional. Ahora bien, esta distinción es asimismo *histórica*.

Villoro sostiene que toda acción histórica sería a la vez intencio-

nal e inintencional, lo cual puede aceptarse si, como hemos sostenido, en definitiva en ellas —incluso en las más inintencionales por sus resultados— está la intencionalidad de los individuos concretos. Pero, en cuanto acción histórica colectiva, en esta dualidad cabe distinguir históricamente un predominio de uno u otro aspecto. Este carácter no depende de la mayor o menor amplitud del contexto utilizado, sino que su fundamento estaría en la estructura social que determina en definitiva las formas de individualidad, las relaciones entre los individuos y las relaciones entre el individuo y la sociedad. Con ello se determina el tipo de relación entre intencionalidad (a nivel individual) e inintencionalidad (a nivel colectivo). En pocas palabras, la historia la hacen los hombres, pero *cómo* la hacen (sin saberlo o sabiéndolo, y ajustando su acción a este saber o a sus intenciones) depende, en definitiva, del tipo de relaciones sociales dominantes.

Que la historia contemporánea muestre —cuando una clase social toma conciencia de su situación y de la historia misma— un alto grado de intencionalidad, se halla determinado como claramente muestra Lukács en su *Historia y conciencia de clase* por su situación objetiva.

Lo que es cierto también es que el contexto histórico más o menos largo, permite ver con mayor claridad los frutos alcanzados por ese comportamiento intencional. Pero es la historia misma la que hace posible y necesario que las acciones históricas tengan predominantemente un carácter inintencional, en la antigüedad y la Edad Media; que se dé la dualidad señalada en los tiempos modernos y que aumente la intencionalidad en los tiempos contemporáneos. Ciertamente, el predominio de uno de los dos elementos no lleva a la desaparición del otro. En modo alguno. Es justamente el cálculo de las terribles consecuencias de una guerra nuclear lo que hasta ahora ha impedido esta guerra; la anticipación ideal del resultado (que es lo característico del comportamiento teleológico) cuenta. Al parecer, nadie busca ni quiere un holocausto nuclerar. Y, sin embargo, esta catástrofe hoy es posible, no de acuerdo a un comportamiento intencional de quienes pueden desencadenarla, sino por un cálculo falso, por una intención cuyas consecuencias, al realizarse, no se miden correctamente, o simplemente sin intención (por una falsa interpretación de un dato, o de un error al oprimir un botón). Si así ocurre, una acción histórica terrible, tal vez la última, podría ser inintencional.

(1980)

SOBRE EL SUJETO DE LA HISTORIA

Presentamos hoy un libro que no puede ser considerado como una fría, aséptica investigación académica, aunque originariamente fuera una tesis de maestría en filosofía, sino como un texto vivo, un texto que late como una «inteligencia en llamas»[1] en cada página. Y late no sólo porque los temas que aborda —fundamentalmente el del sujeto de la historia— están llenos de consecuencias vitales, prácticas, políticas, sino porque al adentrarse en ellos, no obstante el rigor, la coherencia y la sistematicidad con que se examinan, no se excluyen, no se podrían excluir, la vehemencia que acompaña a toda clara y firme toma de posición ideológica.

Pues bien, tratándose de un texto que así late, nuestro acercamiento a él va a consistir en tomarle el pulso. Y como se trata del pulso de un marxista que se enfrenta a un problema central para el marxismo, central en su teoría de la historia, tomarle el pulso será también en cierto modo tomárselo al cuerpo teórico del marxismo que hoy se hace en México.

Fijo para ello mi atención en el trabajo fundamental del libro que es justamente el que le sirve de título: «El sujeto de la historia».

Pareciera que, desde el título mismo, se parte ya del reconocimiento de que hay un sujeto de la historia y que el problema a

---

1. José Gorostiza en *Muerte sin fin*.

resolver sería el de esclarecer cómo es ese sujeto (el que sea) que hace la historia. Pero, ¿en verdad, la hace él? Desde las primeras líneas, vemos que el título del libro no compromete a su autor con ese reconocimiento. Apenas el texto se echa a andar, las preguntas se acumulan y las respuestas que parecieran firmes por su obviedad, quedan problematizadas. Pues la cuestión de si la historia tiene un sujeto (con lo que radicalmente se problematiza lo que destaca en la superficie), es enfrentada a la cuestión —de raigambre althusseriana, y para Althusser de raigambre hegeliana— de si la historia no es más bien un «proceso sin sujeto».

Una respuesta afirmativa en este último sentido no puede sorprendernos, ciertamente, en Hegel, para el cual la sustancia es sujeto, o dicho en otro términos, el sujeto es todo y, por tanto, el sujeto con respecto al devenir o proceso universal no sería propiamente su sujeto, sino el devenir mismo. Precisamente por ello tendría sentido en Hegel hablar de un proceso sin sujeto. Como lo tendría también si, fuera de la historia, fijamos la atención en la naturaleza. La naturaleza —y el hombre como ser natural— está llena de «proceso sin sujeto». Pero ¿y la historia?

No encuentro en el libro de Pereyra elementos que permitan fundamentar una concepción de la historia como «proceso sin sujeto». Creo, por el contrario, que ni siquiera se ha propuesto negar el papel del sujeto, de la subjetividad, en el proceso histórico. La expresión misma «proceso sin sujeto» apenas si aparece más de una vez en el texto.

Entonces, de lo que se trata no es tanto de afirmar su ausencia como su presencia, pero de una presencia puesta sobre sus propios pies. Si hay sujeto de la historia, ello ha de significar que la historia es un tejido de acciones; que la historia es en cada momento un producto, un resultado, de un proceso con sujeto, o con sujetos. Pero si es así —y no afirmo por ahora que lo sea para Pereyra —parece legítimo preguntarse: ¿producto de quién, de qué productor, de qué sujeto? Pregunta que remite a otra fundamental, y pienso que fundamental también para Pereyra: ¿producto no sólo de *quién* sino *de qué*?

Y con esto vamos entrando en el terreno propio del libro y, a la vez, en sus enfoques más polémicos. La primera tierra que avistamos —decimos la primera, lo cual no nos libera de ver algo más o debajo de ella— son acciones humanas u hombres que actúan: hombres que, por ejemplo, al finalizar el siglo XV ponen el pie en las costas de América y que posteriormente llamarán a esta acción

«descubrimiento»; hombres que en el siglo XVIII toman en Francia la prisión de la Bastilla, acción que más tarde se registrará como el inicio de la Revolución francesa; en suma, hombres que, persiguiendo determinados fines o intenciones a los que no corresponden sus resultados, realizan actos que con el tiempo se considerarán históricos.

Pereyra no niega —no podría negar— que en estos casos se trata de acciones humanas que hoy consideramos históricas. O sea: que son los hombres —individuos concretos o colectividades humanas— los que hacen lo que llamamos historia.

Se trata de acciones, o de encadenamientos de ellas como procesos que tienen por sujetos a los hombres que las realizan. Estamos diciendo sujetos, pero el problema no cambia si los llamamos agentes históricos. Es sujeto o agente el que actúa o realiza acciones que tienen un significado histórico, aunque no tuviera conciencia de ese significado al realizarla y, menos aún, se propusiera alcanzar un resultado u objeto con ese significado histórico.

Ciertamente, lo que encontramos no es tanto el sujeto en toda su universalidad, como contrapartida de esta otra universalidad que es la historia, sino los sujetos o agentes concretos de acciones históricas concretas. En definitiva, cuando hablamos del «sujeto» y de la «historia» estamos en el plano de las abstracciones más generales, pero no por ello vacías. Abstracciones son también «relaciones de producción», «fuerzas productivas», «Estado», «clase social», «estructuras ideológicas», etc., y no por ello deja de hacerse ciencia social con ellas, o si se quiere, más exactamente, a partir de ellas.

Pues bien, si con su investigación *El sujeto de la historia* Pereyra se inclina no tanto hacia la negación del papel del sujeto sino hacia la recuperación de su verdadero estatus, lo que el libro pretende demostrar —y demuestra— es que ese estatus no se da en el sujeto aislado. En primer lugar, porque no existe realmente semejante sujeto. Con el sujeto hay que tener presente todo lo que existe efectivamente. Y por ello Pereyra fija la atención en las relaciones sociales o estructuras que existen con la misma realidad o *en* la misma realidad del sujeto. Ahora bien, con una diferencia que no se puede dejar de tomar en cuenta, a saber: que los sujetos no se hacen presentes del mismo modo que esas relaciones o estructuras en la realidad. Los sujetos actúan en tanto que las relaciones y estructuras no actúan, al menos como ellos. No son ciertas relaciones de producción las que salen de las naves de Colón y ponen

el pie (en sentido literal) en América; no es cierta estructura ideológica la que toma la Bastilla. Quienes hacen lo uno y lo otro, como reconoce Pereyra (p. 28), son individuos concretos que hacen lo que hacen conforme a ciertos fines y que obtienen resultados que no esperaban y que incluso —como el pobre de Colón— ni siquiera buscaban.

Lo que postula Pereyra, en definitiva, es la explicación de esas acciones y por qué sus agentes se han comportado así. Ahora bien, para ello, para clarificar su verdadero estatus tiene que arrancar la maleza teórica que cierra el paso a esa explicación. Y, por ello, se enfrenta a dos concepciones igualmente abstractas: una, la que abstrae al sujeto separándolo de las circunstancias (tanto da que el sujeto se conciba como hombre, individuo o clase); otra, la que abstrae las circunstancias separándolas de los agentes (tanto da que esas circunstancias se conciban como relaciones sociales y, dentro de ellas, como relaciones de producción, o como estructuras, etc.).

La superación de ambas abstracciones está, ciertamente, en poner ambos términos en una relación indisoluble, como relación de la subjetividad y la objetividad o, en términos clásicos, como relaciones sujeto-objeto.

No se trata, por tanto, para Pereyra, de negar que hay sujetos y, por tanto, que actúan, sino de afirmar que actúan necesariamente en una relación sujeto-objeto. El problema del sujeto no es ocioso; pero sí lo es pretender que en él esté la clave de la explicación, separado del otro término: llámesele objeto, objetividad, relaciones sociales o condiciones objetivas. Pero entonces no hay por qué renegar de la tesis marxiana de que «los hombres hacen la historia», siempre que esto remita forzosamente —como remite en Marx— a «cómo la hacen», a las condiciones dadas que los hacen a ellos y en que ellos la hacen. Resulta entonces —y esto claramente se ve en el libro— que esas condiciones o circunstancias producen a los hombres que hacen la historia y que los hombres, a su vez, producen esas condiciones o circunstancias.

La atención que, en este sentido, atribuye Pereyra a la *Tesis III* (de Marx) *sobre Feuerbach* en la eliminación del dualismo sujeto-objeto, está perfectamente justificada. Queda claro así que no hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto, lo que ciertamente ya había sido dicho antes por el idealismo. Pero ahora se trata de la unión de ambos términos en otra dirección: en la actividad práctica, ideal y material, subjetiva y objetiva, que Marx llama *praxis*.

Se trata pues, de dos términos que se dan en una unidad indisoluble, pero que en el marco de ella no se confunden o identifican, sino que mantienen una distinción relativa.

Y aquí habría que preguntarse si Pereyra, preocupado legítimamente por enfrentarse al subjetivismo que borra el lado objetivo de la praxis, no borra en cierto modo la distinción relativa de sujeto-objeto y acaba por caer en cierto objetivismo, que, al disolver un tanto el sujeto, torcería el bastón del lado opuesto al del subjetivismo. Y eso es inevitable si las llamadas condiciones subjetivas o factores subjetivos forman parte de las condiciones objetivas.

Hay que subrayar la justeza de la crítica de Pereyra al subjetivismo, encarnado por Sartre, que separa al sujeto del objeto y que hace de él un centro de indeterminación, incausado, que escaparía al condicionamiento objetivo. La crítica de Pereyra es, a este respecto, aguda y convincente. Se puede y se debe mantener esta crítica; ciertamente, en el marco de la unidad sujeto-objeto entendida como *praxis*, hay que considerar la subjetividad no sólo como parte integrante de ese mundo, del que forma parte también la objetividad sino que, en ese mundo, en esa unidad, la subjetividad no es algo indeterminado o incausado sino que se halla determinada por la objetividad. Pero, reconocer esto, ¿entraña forzosamente la conclusión de que la subjetividad pierde su autonomía relativa y que al ser parte del mismo mundo, de la praxis, queda reducida a ser una parte de la objetividad?

Creo que la respuesta a esta cuestión —en sentido negativo— se encuentra apuntada, aunque no asumida y desarrollada, al plantearse en el libro las relaciones entre necesidad y posibilidad. Pereyra admite que todo el proceso social...

> Está constituido... por actos individuales cuya realización es producto de decisiones que se adoptan —habitualmente— con base entre diversas acciones posibles [p. 86].

Es precisamente esta capacidad de elección entre varios posibles la que lleva a Sartre a postular esa «libertad» del individuo que escaparía a todo condicionamiento objetivo. Pereyra sostiene con razón que no hay semejante libertad del agente y que la decisión u opción elegida se halla también determinada, y que es resultado de la lectura que hace de la situación objetiva, del «pasado» del agente y de influencias diversas.

Sin embargo, aunque las decisiones y acciones correspondien-

tes no las pone Pereyra en una relación inmediata con la dinámica estructural objetiva, no queda claro cuáles serían las mediaciones que impedirían reducir la subjetividad a una parte de la situación objetiva, salvando así al sujeto tanto del subjetivismo como del objetivismo.

A mi modo de ver, la respuesta hay que buscarla en la conexión entre el desarrollo necesario de la realidad y los posibles engendrados por ella. Antes hemos visto que el agente decide entre varias opciones posibles, y en esto radicaría su margen de libertad, libertad que no significa en modo alguno escapar a la necesidad del desarrollo que engendra esos posibles. La realidad, la situación objetiva, el desarrollo necesario engendra los posibles, pero no engendra —o al menos, no engendra directamente—, la decisión a favor de una de las opciones posibles. Por ello, hay que decir —para despejar toda ambigüedad— que la situación objetiva determina las opciones posibles pero no la opción elegida. Lo que determina esta opción son factores subjetivos, aunque condicionados a su vez.

Si las decisiones y acciones están inscritas en la situación objetiva; es decir, si la elección es sólo la confirmación de lo que la realidad afirma, o dicho en otros términos, si es sólo la realización de un sola posibilidad fijada de antemano, la elección se vuelve superflua y la crítica y valoración de esta elección —que en realidad no lo es— carece de sentido.

Y esto conduce a un problema crucial que Pereyra toca al final de su investigación: el problema del «justificacionismo histórico»; es decir, la justificación de actitudes y decisiones por la necesidad histórica, lo que excluiría la valoración y la crítica de las actitudes y decisiones de los participantes en el proceso histórico. Se trata de un problema crucial que merecería un tratamiento más amplio, ya que involucra el problema de la responsabilidad política y moral de los agentes, y de modo especial de los dirigentes y gobernantes. No se trata sólo de «errores» producto de una mala lectura de los posibles. Se trata de la responsabilidad que contraen al decidir entre las opciones posibles, ya que la elección no se halla determinada, al menos directamente, por la situación objetiva. La responsabilidad desaparece si el agente se encuentra ante una sola posibilidad, ya que entonces no hay espacio para una elección racional. Situaciones como éstas se presentan históricamente. Así, en los años inmediatamente posteriores a la Revolución rusa de octubre de 1917, la industrialización del país a ritmo acelerado era

la única posibilidad para la supervivencia de la nueva sociedad. Ciertamente, era la única posibilidad para quienes habían optado por el socialismo y no por la restauración del régimen derrocado. Stalin no podría ser criticado por haber realizado esa posibilidad que se le imponía por la necesidad histórica (la construcción de las bases del socialismo o de la transición a él, en las condiciones de atraso económico y de cerco del país por el capitalismo). Pero no puede decirse lo mismo de la política represiva del *Gulag*, que fue una elección entre otras determinada por factores subjetivos, razón por la cual Stalin no puede ser exonerado de su responsabilidad moral y política inividual. Decir que es responsable no significa negar que sus decisiones y actos se hallaban determinados sino que esta determinación no es pura y simplemente la de la situación objetiva; hay que contar ciertamente con factores subjetivos: su pasado, las tradiciones diversas en que se ha formado ideológicamente, las influencias que ha recibido, su pertenencia a la burocracia estatal, etc.). En la Unión Soviética, en aquellos años, primeros años de la Revolución, quedaba espacio para otras opciones posibles como la que postulaba, por ejemplo, la «oposición obrera».

Todos estos elementos subjetivos no pueden dejar de tomarse en cuenta. Timpamaro las llama «carencias subjetivas». Pereyra admite su existencia pero reprocha al marxista italiano que la escinda de la situación objetiva. Ahora bien, pueden ser admitidas sin considerarlas escindidas de la situación objetiva. Pero entonces ¿por qué no reconocerles cierta autonomía relativa en el seno de la objetividad que se expresaría precisamente en la elección entre varios posibles y no en la realización de una sola posibilidad que excluiría cualquier otra? En este caso, la posibilidad realizada —el *Gulag*— eliminaría todo elemento subjetivo al reducirlo a una pura objetividad. Se cae así, aún pretendiendo evitarlo, en un hiper-justificacionismo histórico —todo se justifica históricamente—, que vendría a ser la otra cara de la medalla —el objetivismo— que antes hemos mostrado.

Llegamos al final de nuestras observaciones. Creo que el hecho de hacerlas constituye una buena prueba de lo que un libro como éste implica: hacer meditar, despertar de todo sueño dogmático al arrastrar al lector a las cuestiones más vivas y problemáticas de la teoría marxista de la historia. El libro de Pereyra agudo, bien estructurado, claro y firme en sus posiciones, reclama el diálogo, la

discusión, la confrontación. Y el mejor tributo que podemos rendirle es acudir a su llamado polémico, al diálogo que reclama. Es lo que hemos intentado hacer tomándole el pulso. Pero en un momento en que no faltan en nuestros medios los que miden la vitalidad del marxismo con su propia anemia teórica e ideológica, no será superfluo concluir, después de tomarle el pulso al cuerpo teórico de la obra presentada, que el marxismo —sin ser inmune a diversos males— goza aquí de buena salud.

(Julio de 1985)

MITOS Y REALIDADES DE LA IDENTIDAD

I

Asediar a la identidad desde la altura de nuestro tiempo no es un simple ejercicio filológico o filosófico. Como sucede con otros conceptos básicos, éste nos atrae en nuestros días porque, más allá de su confín teórico, en la vida real se plantea a los hombres y a los pueblos la necesidad de buscar, afirmar o reconocer su identidad. Y se les plantea porque una serie de fenómenos sociales, como la enajenación o cosificación de los individuos, la masificación de sus preferencias y aspiraciones, así como el dominio de unas culturas sobre otras y la neocolonización material y espiritual de unos países por otros, ponen en cuestión su identidad. Las expresiones ya habituales de «pérdida», «crisis» o «recuperación de la identidad», responden no a simples pasiones teóricas, sino a necesidades vitales en nuestro tiempo.

La literatura, siempre más cerca de la vida que la filosofía o las ciencias sociales, se ha hecho cargo de esas necesidades y sondeando los más profundos abismos, nos ha mostrado hasta qué punto se vive en nuestras sociedades bajo la amenaza de perder la identidad: personal o colectiva, nacional o de clase. Pocos escritores, como Kafka, han revelado tan profundamente la desidentificación de los individuos en las redes oscuras y omnipotentes de la burocratización. Con sus personajes anónimos —sus José K., o simple-

mente K.—, Kafka nos muestra en sus límites extremos, pero reales, el destino de la identidad personal en las sociedades masificadas y totalitarias de nuestra época. Pero esa identidad no sólo se pierde cuando el hombre se cosifica, sino también cuando se animaliza, como le sucede al Gregorio Samsa de la *Metamorfosis*.

Subrayemos, pues, de entrada, la actualidad del problema, del que se hace cargo —como acabamos de ver— la literatura, respecto al destino del individuo, aunque también —como atestigua la narrativa latinoamericana— con relación a la identidad de los pueblos. Problema éste que se reaviva, por cierto, en América Latina al acercarse los 500 años del acontecimiento histórico con el que tiene que ver la existencia o inexistencia mismas de la identidad latinoamericana, o bien la pérdida, recuperación o afirmación de ella.

En cuanto a la filosofía, el problema de la identidad es casi tan viejo como ella, desde que en sus albores Parménides la concibe como rasgo fundamental del Ser hasta Heidegger que, en nuestra época, afirma que tiene mucho que ver con la unión del hombre y el Ser «en su dimensión esencial mutua».[1]

Durante 25 siglos, la filosofía occidental no ha hecho más que dar vueltas en torno a la noria de la identidad. Por ello, la denominación de «filosofía de la identidad» con que suele designarse al idealismo alemán a partir de Fiche, viene como anillo al dedo no sólo a él sino a toda la filosofía occidental, con muy pocas excepciones: Heráclito, Hegel y Marx. E incluso la de Hegel habría que formularla con mucha cautela, ya que no obstante el papel que asigna a la diferencia y contradicción en su sistema, acaba por resolverse lo no idéntico en la identidad absoluta de la Idea. Si como señala Adorno,[2] el pensamiento de la identidad es propio de todo idealismo, Hegel, en verdad, no podía escapar a él, como no escapa tampoco el materialismo naturalista o metafísico que busca igualmente una identidad total a partir de un principio unificador, en este caso la Naturaleza o la Materia.

Ahora bien, el imperio de la identidad tiene que ser cuestionado en nuestros días, no sólo por razones filosóficas, sino porque así lo exige la necesidad vital de hacer frente a la tendencia identificante, masificadora, que niega a los individuos y a los pueblos el derecho a afirmar su identidad propia. Pero, si de identidad se trata ¿qué podemos entender por ella?

---

1. Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 91.
2. Theodor W. Adorno, *Terminología filosófica*, II, Taurus, Madrid, 1977, p. 62.

II

Podríamos tratar de precisar su embrollado concepto, acogiéndonos a una definición tradicional: la del Principio de Identidad (A = A) que expresa que toda cosa es igual a sí misma. Pero, como señala Hegel en su *Lógica*, este principio sólo enuncia una trivialidad vacía e inútil, o una pura y simple tautología.[3] Ciertamente, cuando de un individuo se afirma que es idéntico a sí mismo, no se dice nada acerca de quién es propiamente, o en qué consiste su identidad. Para ello, habría que destacar del conjunto individual algunos rasgos (sus «señas de identidad»), ya que no todos contribuyen de la misma manera, o en el mismo grado, a establecer su identidad. Lo cual significa diferenciarlos de los que no contribuyen necesariamente a ello. En suma, para ser reconocida, la identidad tiene que cargar en su propio seno con la diferencia.

Pero, la identidad no se cierra en sí misma, sino que está abierto a lo otro. Al oprimido se le identifica en relación con su opresor. La identidad propia en este caso no puede sustraerse a la diferencia que instala en ella, con respecto al oprimido, la relación de dominación.

Tenía, pues, razón Hegel al ver la identidad y la no identidad en una relación constitutiva y a la vez contradictoria, de donde su fórmula sibilina de «la identidad de la identidad y no la identidad». Pero, a esto hay que agregar que de esas dos determinaciones— positiva una y negativa otra— la más profunda y esencial para Hegel es la de la contradicción, aunque no mantenga hasta sus últimas consecuencias esa preeminencia.

Se llega así, aunque dando tropezones, a un concepto de identidad que, lejos de ser incompatible con lo que no es tal (la diferencia, la oposición) lo supone necesariamente. Pero, se llega también a la conclusión de que esa relación no es simétrica, armónica o de equilibrio. Ahora bien, ¿quién determina a quién? Como hemos señalado, el pensamiento filosófico occidental, privilegia la identidad; Hegel —inconsecuentemente— y Marx —hasta sus últimas consecuencias— privilegian, por el contrario, la no identidad que hace estallar la identidad establecida para instaurar otra nueva, y con ella una nueva relación de ésta con la diferencia y la oposición.

---

3. Hegel, *Logik*, II, Lasson, pp. 28, 30.

III

En la explicación de la naturaleza de la identidad humana, ha dominado la tendencia a vincularla con una esencia común a todos los individuos, cualesquiera que fuesen las circunstancias o vicisitudes históricas, sociales, en que se desplegara. Desde los griegos hasta los ilustrados, la identidad humana se ha buscado en la razón, pero también en su sociedad, desde Aristóteles, o en su actividad vital práctica, o praxis, desde Marx. Aunando estas notas distintivas, el hombre sería esencialmente razón, socialidad y praxis. Ahora bien, esta caracterización no deja de ser especulativa mientras no se subraye otra dimensión esencial que impregna necesariamente a todas ellas: la historicidad. El hombre es un ser histórico y, por lo tanto, lo es también todo aquello con lo que se vincula su identidad. No existe, pues, una esencia inmutable, sino sólo la que se forja en su historia real. Como ser de la praxis, al transformarse a sí mismo, transforma su identidad. Justamente porque el hombre no es naturaleza, sino historia —como señaló Marx antes que Dilthey y Ortega y Gasset—, y porque la praxis abre la diferencia y oposición en el seno de la identidad, ésta no es esencial, sino relativa, histórica, producto de su conciencia, trabajo y acción.

No hay, pues, como postula toda antropología especulativa, una identidad ideal que se realizaría imperfectamente, ni tampoco originaria, dada alguna vez para siempre, y a la que siempre habría que volver. En suma, por su carácter histórico, la identidad humana no puede vincularse a una esencia fija, ideal u originaria. Como propia de un ser práctico, transformador, se hace y deshace en el tiempo y nunca es plena, cerrada o perfecta. En suma, una identidad, destinada por las diferencias y oposiciones que la horadan, a ser otra o nueva identidad.

IV

Si la identidad esencial sólo existe ideal o imaginariamente, lo real e históricamente existente son las identidades concretas: de los individuos o comunidades humanas (etnia, clase, nación o entidades supranacionales, Europa, Latinoamérica). Pero sea cual fuere la identidad de que se trate, siempre será, dado su carácter histórico, circunstancial y relativa. A su vez, dada la doble relación

—interna y externa— en que se halla será también: *a*) identidad de lo mismo y lo otro en cuanto que se halla habitada por diferencias y oposiciones internas, y *b*) identidad de lo propio en su relación con lo ajeno, o sea: las *otras* identidades.

Entre las identidades concretas, fijemos ahora nuestra atención en la identidad nacional. Vemos entonces que, internamente, no puede ser separada de las diferencias y oposiciones entre los grupos o clases sociales que forman la nación, y que desempeñan un diferente papel en la producción y el reconocimiento de esa identidad, de acuerdo con la propia, particular. Pero, al mismo tiempo, la identidad nacional se juega la cara en su relación con las de otros pueblos o países. El nacionalismo pretende rescatar o reivindicar la identidad nacional, exaltando los valores propios. Pero, esa exaltación cambiará sustancialmente de contenido y función, si se conjuga con el reconocimiento y respeto de los valores ajenos, o si por el contrario entraña su exclusión o negación. En este caso, tendremos un nacionalismo de vía estrecha, de dominación, que genera forzosamente un nacionalismo de signo opuesto, de liberación, fundado en la defensa o afirmación de los valores propios. Así, pues, en la relación necesaria e insoslayable de una identidad nacional con otras, el nacionalismo puede cumplir funciones tan opuestas como la que cumplió en la Alemania nazi, o la que cumple todavía en los pueblos sojuzgados del Tercer Mundo. Históricamente, esta relación desigual entre lo mismo y lo otro, o entre lo propio y lo ajeno, ha tomado diversas formas que han conocido y sufrido los pueblos de Asia, África y América Latina.

La forma histórica más extrema y repulsiva de la negación de la identidad de una nación o de un pueblo, es su conquista. Toda conquista significa la afirmación violenta de la identidad propia que se considera superior a la ajena. Los valores que se atribuye a sí misma se niegan a la otra. Y en esta atribución se trata de fundamentar el derecho a sojuzgar e imponer a otro pueblo sus valores y modos de vida propios. Así ha justificado Occidente sus conquistas, sus destrucciones materiales y culturales, e incluso sus genocidios.

Una variante histórica de la relación con el otro se da sobre todo en la dominación colonial o neocolonial, cuando la pretendida superioridad, a la que no se renuncia, adopta la forma de la asimilación de la identidad ajena a la propia. Ya no se niegan o destruyen los valores del conquistado, sino que se recononcen en cuanto que se ajustan o asimilan a los propios. Tiene así lugar una

verdadera anexión de lo otro a lo mismo. No es que se excluya la identidad ajena, pero ésta no aparece como es, sino como parte de la identidad propia; es decir, —de acuerdo con valores y patrones ajenos—, como debe ser. Así ven, por ejemplo, los colonizadores españoles a los indios en la Nueva España; incluso sus defensores más apasionados, como Las Casas o Vasco de Quiroga, no ponen en cuestión la superioridad de los valores espirituales, religiosos, de su identidad propia, aunque condenen los medios violentos, inhumanos, con que se trata de imponerlos. Por otra parte, este modo de imponer la identidad propia es el que practica desde entonces Europa Occidental, pero corregido y aumentado, sin que por otro lado encontremos frente a esa violencia colonial voces que la cuestionen como la de Bartolomé de las Casas.

Finalmente, en nuestro tiempo la identidad nacional o cultural propia en su relación con la ajena, toma también otro sesgo. Ya no se la destruye o asimila —sino que se la reconoce, pero en una visión tan superficial que equivale a ignorar u ocultar sus vetas más profundas y auténticas. Aunque se admita cierta diferencia ésta se reduce a un exotismo o folklorismo que, en modo alguno, afecta a la supuesta superioridad de la identidad propia. Tal es la visión de los pueblos de América Latina, África y Asia que suelen ofrecer en nuestro tiempo el cine, cierta literatura y, en general, los medios masivos de comunicación de Occidente. Al tener ojos sólo para lo exótico o folklórico del otro y presentar lo ajeno de un modo epidérmico o superficial, queda afirmada con esta actitud paternalista la superioridad de la identidad propia.

Vemos, pues, que el rescate, reivindicación o despliegue de la identidad nacional o cultural tiene que hacer frente, bajo el signo del eurocentrismo o el etnocentrismo, a una relación desigual en la que dicha identidad es negada, asimilada o minimizada.

V

No sólo la identidad es histórica; también lo es la conciencia de ella. Reconocer lo idéntico es reconocer ciertos referentes que permanecen a través del cambio. Pero este reconocimiento, o conciencia de la identidad, se da desde un presente que se nutre de un pasado o apunta a un porvenir. Herencia y proyecto forman parte de la conciencia de la identidad. Pero, no todo el pasado se integra en ella, sino lo que de él se considera pertinente desde un pro-

montorio actual. Asumirlo así, supone una memoria histórica que lo va cribando y que, desde la perspectiva del presente, inclina en un sentido u otro la balanza de los olvidos y los recuerdos. Así, de la identidad europea, que hoy de nuevo se pone sobre el tapete, se recuerda sobre todo su racionalidad, humanismo, tolerancia y prédica de los derechos humanos, y se olvidan sus agresiones y conquistas, sus guerras y anexiones, así como la xenofobia y el racismo que hoy resucitan en sus calles.

Pero, la conciencia de la identidad no sólo criba el pasado, sino también el porvenir. Aquí conviene insistir en que la identidad alberga en su seno la diferencia; que lo mismo es lo otro. Ahora bien, si el movimiento histórico es incierto e imprevisible; si la historia es la «caja de sorpresas» que, hoy sobre todo, se abre ante nuestros ojos, cabe preguntarse: ¿hasta qué punto el futuro, al hacerse presente, será lo mismo que conocemos, o lo otro? Y, ¿hasta qué punto un porvenir distinto y opuesto hará estallar la identidad establecida o, por el contrario, ésta se mantendrá de un modo para nosotros incierto e imprevisible? Ahora bien, independientemente de que se cumplan o no los proyectos de los hombres que, intencionalmente o no, son los que hacen la historia, y cualesquiera que sean sus tropiezos o fracasos al tratar de realizarlos, nunca renunciarán a intervenir en ella. Pero, en una sociedad desgarrada por toda clase de contradicciones y conflictos, esos proyectos —en cuanto afectan al sistema vigente— no pueden ser los mismos para todos los miembros de la sociedad. Los que se identifican con el sistema pugnarán justamente porque se mantenga su identidad, o por cambios que no la afecten sustancialmente. Por el contrario, los que se consideran explotados, oprimidos o discriminados en él, buscarán agudizar sus diferencias y oposiciones internas hasta hacerlo desembocar en una nueva identidad social.

Las identidades concretas se mueven entre lo que fueron y lo que deben ser. Pero lo que toman del pasado y reservan para el porvenir no es una operación neutra ideológicamente, pues no puede serles indiferente el lugar que se asigna en ellas a lo mismo y lo otro. La fijación de los referentes de lo idéntico, o la mayor acentuación de lo diferente en su seno, se hace siempre desde el fondo de ideas, creencias, actitudes y valores con que se teje determinada ideología. Así, por ejemplo, en el caso de la identidad latinoamericana se prescinde de toda asepsia ideológica cuando se pone el acento en lo mismo, como si estuviera destinado a eternizarse, que es lo que hace el hispanismo con los valores de la época

colonial, o el indigenismo que se aferra a una identidad originaria, entrando así en contradicción con la historia real. Tampoco puede considerarse neutra ideológicamente la búsqueda de la identidad en un modelo ajeno como el que buscan Alberdi y Justo Sierra para hacer de los latinoamericanos los yanquis del Sur.[4]

Ciertamente, no todas las ideologías que inspiran la identidad colectiva han de situarse en el mismo plano. Nuestra opción es aquella que admite en su seno la pluralidad y la diferencia, a la vez que reconoce como legítimas las de otros pueblos. O, como escribe Carlos Fuentes: «... Al tiempo que preservamos nuestras identidades nacionales y regionales, hablaremos de ponerlas a prueba constantemente en el encuentro con el otro, en el desafío de lo que somos nosotros».[5]

VI

Al acercarnos al final de nuestro trabajo, nos detendremos en la tendencia identificante que unas veces se presenta como mito y otras como realidad.

Veamos, en primer lugar, el mito de la «naturaleza humana» idéntica a sí misma que, como pan ideológico cotidiano, se reparte al hombre común y corriente, y que puede resumirse en este sencillo enunciado: «el hombre es y será siempre el mismo». Este «mismo» es, invariablemente, el hombre por su lado egoísta, perverso o agresivo. Con este mito, se justifica su comportamiento secular en guerras e invasiones, e incluso sus crímenes más horrendos ya que, en definitiva, no son más que modulaciones de la identidad humana, vinculada a una esencia egoísta, perversa o agresiva. Y con este mito se descalifica, a su vez, todo empeño altruista de transformación social, ya que entra en contradicción con la identidad humana. Semejante descalificación funciona hoy ideológicamente al condenar, por fallido o ilusorio, todo intento de construir un mundo sin guerras, explotación u opresión de los hombres y los pueblos. Un mito, pues, nada inocente.

---

4. Leopoldo Zea, «12 de octubre de 1492: Descubrimiento o encubrimiento», en L. Zea (compilador), *El descubrimiento* de *América y su sentido actual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 199.

5. Carlos Fuentes, «La novela de América: Literatura y sociedad», *Claves* (Madrid), n.º 5 (septiembre 1990).

A veces, el mito de la identidad humana inmutable cede su sitio al de la identidad originaria o escindida. Como aquél, también se asocia a la esencia humana, pero entendida como la esencia originaria, perdida en la historia y que, en ella, habrá de recuperarse. A este mito ha sucumbido incluso el joven Marx al hablar —en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*— de la esencia enajenada o perdida que habrá de rescatarse en la sociedad comunista. De este modo, el hombre escindido de su origen y esencia recuperará su identidad humana originaria como unidad —dice Marx— de su esencia y existencia.

Pero el imperio de la identidad no sólo se da en el mito, sino también en la realidad. Así se hace presente en la tendencia de la llamada sociedad de «masas» o «de consumo» a inmolar las diferencias en el altar del valor de cambio. El capitalismo únicamente reconoce en ella sus *propias* necesidades —las de la producción para el beneficio—, y excluye las *otras*: las propiamente sociales o verdaderamente humanas. La identidad capitalista no sólo excluye las diferencias en sus seno, pues nada escapa a la mercantilización generalizada que todo lo identifica, incluidos los productos culturales, por su valor de cambio, sino también las de los otros. O sea, las de los pueblos o países que ante su expansión y avasallamiento acaban por perder su identidad.

La absolutización de lo propio con la consiguiente negación de lo ajeno se manifiesta también en el terreno de la política. Así lo vemos en el comportamiento totalitario de un Estado y del partido que, por pretender encarnar la identidad de la Nación o de la Clase, excluye toda diferencia y, sobre todo, las que provienen de la existencia de la Sociedad Civil y del pluralismo político. Es lo que muestra palmariamente la experiencia histórica del nazismo, el stalinismo y, en general, de los regímenes dictatoriales o autoritarios. Semejante identidad es incompatible con la democracia, ya que ésta sólo puede darse cuando no sólo el Estado o los partidos sino también los individuos y la Sociedad civil reconocen identidades la ajenas. O dicho en otros términos: la identidad propia ha de ser condición y posibilidad (no límite o muro) de la identidad de los demás.

Veamos ahora ciertas mitificaciones del proceso histórico que tienen por base cierto modo de concebir las relaciones entre identidad e historia. Tenemos, en primer lugar, la que consiste en identificar la historia universal con una historia particular: la de Europa u Occidente. De acuerdo con esta concepción que tiene

tan firme valedor en Hegel, todos los pueblos forman parte del objeto de la historia universal, pero sólo unos pocos son sujetos o autores de ella. De ahí que se dividan —como los divide Hegel— en «pueblos históricos» (algunos europeos) y «pueblos sin historia», como los latinoamericanos. Esta concepción que Occidente asume y aplica en sus relaciones con los países que domina, es la que los Estados Unidos han adoptado desde el siglo XIX con su Doctrina Monroe para los países de América Latina, y es hoy día la que deja su huella en sus pretensiones de imponer un «nuevo orden internacional» al desaparecer la bipolaridad en la hegemonía mundial. Lo que demuestra que aún queda mucho camino —y doloroso en verdad— por recorrer, hasta alcanzar la identidad de una comunidad internacional que acepte el desafío de las diferencias nacionales, y conjugue —en ese terreno— lo propio y lo ajeno.

Pero, en el plano de las teorías de la historia, tenemos no sólo la afirmación eurocentrista de la identidad propia que acabamos de ver, sino también la reducción de toda la riqueza y complejidad históricas a un mismo plano causal o a un mismo cauce, final. Es lo que encontramos, respectivamente, en todo determinismo o teleologismo. La causalidad determinante que se postula, o el fin último que se asigna al proceso histórico, y al cual se encamina inexorablemente, acaban por hacer de la historia una historia idéntica a sí misma. Una historia en la que, en definitiva, las diferencias se disuelven y lo idéntico se repite, ya sea como causa determinante o como convergencia hacia un fin último.

Finalmente, el mito de la identidad histórica adopta la forma del «fin de la historia» que, en nuestros días, proclama un ideólogo del Departamento de Estado, tan ruidoso como oscuro, de nombre Francis Fukuyama.[6] De acuerdo con su diagnóstico, la historia ha llegado a su fin. Ya no da más de sí, porque lo que tenía que pasar, ha pasado. Las diferencias u oposiciones —las más extremas: nazismo o stalinismo—, han quedado atrás, y lo que permanece victorioso es el capitalismo liberal. Lo idéntico queda fuera de la historia, ya que ésta sólo puede existir —ciertamente, se reconoce— con diferencias y oposiciones. El último desafío histórico ha sido el del «socialismo real». Rendido éste, lo que tenemos ahora es el triunfo del capitalismo liberal, y con él

---

6. Francis Fukuyama, «¿El fin de la historia?», *Claves*, n.º 1 (abril 1990).

una forma idéntica de dominio, o identidad sin historia. En suma, la identidad absoluta con la que había soñado Hegel.

Llegamos así a la cima, o al abismo, del pensamiento de la identidad al instalarse de un modo absoluto como «fin de la historia». Pero esta identidad petrificada, ya fuera de la historia, es también la cima de una mistificación, pues no hay —no puede haber—, semejante identidad en la vida real de los hombres y los pueblos. Por soterradas que estén las diferencias y contradicciones, éstas persisten y no dejan de horadar la identidad. En definitiva, no hay identidad sin historia, ni historia sin identidades. Por tanto, el proceso histórico no puede tener fin, ya que al introducirse constantemente en él la diferencia y la oposición, se hace imposible que determinada identidad— y, por supuesto, la del capitalismo liberal— sea eterna. Sobre sus ruinas, los hombres habrán de levantar con su praxis nuevas identidades sociales, y entre ellas —aunque a los oídos más pragmáticos suene hoy a simple utopía— la de una sociedad más justa, más libre y verdaderamente democrática.

(1991)

IV

DE LA FILOSOFÍA DE NUESTRO TIEMPO

VICISITUDES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA EN MÉXICO

Revolución mexicana y filosofía

El México contemporáneo comienza con la Revolución de 1910, y con ella la filosofía mexicana contemporánea. Se ha señalado, sin embargo, en más de una ocasión que, a diferencia de otras revoluciones, la Revolución mexicana no contó con un proyecto ideológico y, en consecuencia, con el aspecto filosófico correspondiente. Pero la filosofía estuvo presente de un modo peculiar, aunque sin formar parte viva de la ideología revolucionaria que se fue gestando desde los campos de batalla. Arrojar una mirada sobre sus vicisitudes desde 1910 nos obligaría a cubrir un período de setenta y cinco años, tarea imposible en el tiempo de que disponemos. Fijaremos por ello nuestra atención en lo que podríamos llamar sus momentos estelares, especie de cumbres no sólo por su relieve filosófico intrínseco sino por su función social o proyección ideológica. Ahora bien, no se trata de cumbres filosóficas solitarias; como las cumbres montañosas —valga la analogía— tienen sus valles y fundamentos (sociales, políticos o culturales) sin los cuales no habrían podido levantarse.

La generación del Ateneo

Vayamos, pues, al primer tramo de nuestro recorrido: el antipositivismo de la generación del Ateneo. Hoy se reconoce sin reservas la orientación ideológica del positivismo como «filosofía del orden y el progreso» en la justificación de la dictadura de Porfirio Díaz: del orden como condición del progreso y de la libertad, entendida ésta ante todo como libertad de enriquecimiento. Al proponer la América sajona como modelo de desarrollo y modernidad, los positivistas sancionaban la voracidad imperialista y el sojuzgamiento de los valores nacionales. Tal era el edificio filosófico del porfirismo que los miembros del Ateneo de la Juventud contribuyeron decisivamente a desmantelar. Con ello llamaron a su vez la atención sobre la necesidad de que la filosofía tomara en cuenta las condiciones específicas nacionales desde las cuales se filosofaba. Sin embargo, al acogerse a los postulados irracionalistas de Nietzsche, Bergson, William James y Croce, que llegaban de Occidente, no pudieron elaborar una alternativa filosófica que respondiera a la gran conmoción social iniciada en 1910. La filosofía tomó con ellos un camino, y la Revolución otro. De este modo, la Revolución mexicana se quedó sin filosofía propia aunque resultó abonado el terreno resbaladizo para un filosofar —como diría Vasconcelos— «con los tesoros de la experiencia nacional».

Pero las exigencias de la Revolución no van a desaparecer del escenario filosófico y se harán presentes con el intento de radicalizarla que se materializa con el cardenismo.

El debate Caso-Lombardo

Y, de este modo, nos encontramos con el segundo momento estelar del período que estamos considerando, constituido por el debate entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano. Este debate tuvo lugar en septiembre de 1933 durante el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos y se prolongó en las páginas del diario *El Universal*. Las conclusiones aprobadas por abrumadora mayoría en el Congreso subrayaban que la Universidad debía contribuir, desde la cátedra y la investigación, «a la sustitución del régimen capitalista», así como al conocimiento de los recursos económicos del país, las características biológicas y psicológicas de la población y del régimen de gobierno. Y todo ello «con el

propósito de iniciar ante el Estado la organización de sistemas, de instituciones o de procedimientos que mejoren las condiciones económicas y culturales de las masas hasta la consecución de un régimen apoyado en la justicia social».

Sin embargo, no fue en este terreno donde se libró la polémica, pues el propio Caso había declarado que admitía el socialismo y la necesidad de que la Universidad ayudara al proletariado. El debate se concentró en la orientación de las enseñanzas del bachillerato, las cuales —según las conclusiones del Congreso— habrían de obedecer «al principio de la identidad esencial de los diversos fenómenos del Universo» rematando «en la enseñanza de la filosofía basada en la naturaleza». En la disputa, sustancialmente filosófica, se enfrentan dos posiciones antagónicas. Caso afirmó el principio de la libertad de cátedra y rechazó que la Universidad siguiera una orientación filosófica definida; Lombardo, partiendo de la idea de que «enseñar es transmitir un criterio» y de que en el Estado burgués la libertad de cátedra está al servicio de una finalidad política, consideraba que esa libertad tiene límites: los que le impone el punto de vista científico. Pero el meollo de la cuestión era la validez del marxismo como filosofía que tanto Caso como Lombardo identificaban con el «materialismo dialéctico», que ya por entonces se estaba convirtiendo en la versión canonizada de la filosofía marxista.

Desde nuestra perspectiva actual vemos que no se pueden repartir salomónicamente, en forma absoluta, la verdad y el error entre una y otra parte. Es cierto —como demuestra Lombardo— que la filosofía de Caso ha perdido su conexión viva con los problemas sociales planteados por la Revolución mexicana. Tiene razón también cuando le reprocha su individualismo y moralismo al abordar esos problemas y cuando ve en sus declaraciones en favor del socialismo y de la ayuda de la Universidad a las clases proletarias meras formulaciones sin contenido. Pero a Caso no le falta razón cuando ve reaparecer el viejo cientificismo y positivismo en el marxismo de Lombardo. Yerran en cambio uno y otro al identificar el marxismo, ya sea para atacarlo, ya sea para defenderlo, con su versión ontologizante, cientificista y positivista. Tanto a la percepción de Caso como a la de Lombardo escapa que, por oposición a esa versión, el problema filosófico fundamental para Marx no es el de la identidad o no identidad de los fenómenos del Universo sino el de la transformación radical, práctica, del mundo social. Pero, indudablemente, la polémica filosófica Caso-Lombar-

do definió ideológicamente los campos entre conservadurismo y revolución. Caso contribuyó a afirmar las posiciones conservadoras en la Universidad, que determinaron que, durante un largo período, el marxismo quedara excluido de sus aulas y de su investigación, si bien esto no impidió que continuara influyendo en la enseñanza fuera de la universidad, así como en el movimiento obrero, intelectual y artístico del país.

Ramos: filosofía y circunstancia

Cuando aún no se apagaba el debate Caso-Lombardo y se planteaba con fuerza el problema de la radicalización o no de la Revolución, posiciones que se van a encarnar con el tiempo en Cárdenas y Calles, se publica, en 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos. Tenemos con ello otro momento estelar de la filosofía contemporánea mexicana.

Ramos no compartía el intuicionismo de su maestro Caso ni tampoco su desapego de la realidad mexicana que Lombardo le había reprochado aunque, en otro aspecto, respaldaba su rechazo de la educación socialista. A Ramos le sedujo el historicismo vitalista de Ortega y Gasset y en él creyó encontrar la vía para poner en conexión la filosofía y la circunstancia mexicana. Y justamente bajo el influjo orteguiano de *El tema de nuestro tiempo* se propuso hacer una filosofía nacional entendida como filosofía del mexicano, cuyo ser buscó no tanto en las circunstancias históricas y sociales sino en los complejos psíquicos individuales que ponía ante sus ojos la psicología de Alfred Adler. Al centrar su atención en los sentimientos del individuo, en el modo de comprenderse a sí mismo, Ramos perdía de vista el entramado económico, político y social en el que se insertan. Resultaba así que el mexicano se siente inferior o minusválido al mirarse en el espejo de la cultura europea. El fenómeno de la imitación quedaba arrancado de los factores objetivos de dependencia que entraña para poner en primer plano el sentimiento de inferioridad. En conclusión, el intento legítimo de Ramos —aunque más psicológico que filosófico— de vincular filosofía y circunstancia nacional, quedaba así especulativamente bloqueado.

Los filósofos españoles del exilio

Un nuevo momento estelar de la filosofía contemporánea en México lo constituye la presencia de los exiliados españoles en ella. En 1939 pisan tierra mexicana, acogiéndose a la generosa invitación del Presidente Cárdenas, varios miles de españoles antifranquistas a los que se les brinda la posibilidad de iniciar una nueva vida. Entre ellos se encuentra un grupo de eminentes filósofos que proceden en su mayor parte de las universidades de Madrid y Barcelona y entre los cuales figuran José Gaos, Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, Eugenio Imaz, Gallegos Rocafull y Eduardo Nicol.[1]

La filosofía latinoamericana de Zea

Momento estelar en el quehacer filosófico de México es el constituido por la corriente que Leopoldo Zea propugna desde hace ya más de treinta años y que él representa ejemplarmente. Se trata de una filosofía cuya acta de fundación viene a ser el estudio de Zea, de 1945, *En torno a una filosofía americana*. Desde entonces, mantiene sus ideas con firmeza y coherencia, aunque enriquecidas en numerosos trabajos. Influida en gran parte por ellos, esta corriente se ha desarrollado no sólo en México sino también en otros países de América Latina.

El problema fundamental que Zea se plantea es poner en relación la filosofía con las circunstancias, problema afín al abordado por Ramos. Pero Zea le imprime un sesgo distinto: se enfrenta ciertamente a problemas concretos, circunstanciales, sin renunciar a los problemas universales (podríamos agregar: tradicionales). Ahora bien, al abordarlos —advierte Zea— no se puede dejar de hacerlo desde una circunstancia que es histórica. Hay, pues, una relación entre filosofía e historia que, a su vez, es práctica en cuanto que la filosofía así entendida se vuelve instrumento de liberación.

Lo que califica de latinoamericana a la filosofía no está en la búsqueda del ser de Latinoamérica, o antropología continental

---

1. Se suprime aquí el resto del apartado, ya que de los filósofos españoles en el exilio nos ocupamos especialmente en el ensayo «Exilio y filosofía», incluido en el presente volumen, pp. 278 ss.

que ampliara la esencia nacional postulada por Ramos. Tampoco estaría en la búsqueda de un filosofar a ultranza. Estaría más bien en el esclarecimiento de los problemas del hombre latinoamericano que afloran en su historia. Y lo que muestra esta última es la historia de una enajenación que no está en su esencia sino que le ha sido impuesta desde fuera por el mundo occidental. De ahí la necesidad de una liberación que pasa forzosamente por la conciencia de ella y de la posibilidad de superarla, tarea central de la filosofía latinoamericana.

No obstante su historicismo y su dimensión práctica, hay que reconocer que el pensamiento de Zea no se libra de cierta carga especulativa con su concepto idealista del «ser del hombre». Esta carga en la idea del hombre latinoamericano se hace más pesada a medida que, en el análisis de las circunstancias históricas, quedan en la sombra las relaciones económicas y las contradicciones de clase. Esto explica que Zea eleve de un modo idealista el papel de la conciencia en el proceso de liberación. Pese a ello, su filosofía latinoamericana se aleja de las aventuras especulativas sobre el ser mexicano o latinoamericano. Tampoco tiene que ver con la preocupación de otros por dar a las categorías filosóficas un color local o continental. Si se filosofa sin más, dice Zea, poniendo en relación las ideas y la realidad, lo latinoamericano se dará por añadidura. Es así como la historia de las ideas propuesta por Gaos se materializa en Zea como filosofía de una historia en la que se pone de manifiesto no sólo lo que el latinoamericano ha hecho o hace sino lo que, a su juicio, puede y debe hacer.

Los «hiperiones» en escena

A comienzos de la década de los cincuenta irrumpe en la escena filosófica mexicana (casi la toma por asalto) el grupo *Hiperión*. Lo forman varios jóvenes filósofos —Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez Mac Gregor—, que vuelven a tomar en sus manos la problemática del «ser del mexicano». En su mochila filosófica llevan el idealismo alemán contemporáneo (con Heidegger a la cabeza) que le han legado sus maestros, especialmente Gaos, pero llevan también lo que han cargado por su cuenta: Kierkegaard, Jaspers y lo que más les ha deslumbrado: el existencialismo de Sartre. Por su juventud no ocupan todavía cátedras en la Facultad de Filosofía y Letras; su

presencia está sobre todo en el patio de Mascarones, en sus pasillos y en su café. Su actividad es amplia e intensa: conferencias, mesas redondas, publicaciones. Con ella se ganan la admiración de muchos, entre ellos la de su maestro Gaos, quien llama a Uranga *primum inter pares*, y a Portilla «penetrante crítico de nuestro tiempo». Para la colección que publican logran incorporar incluso a Alfonso Reyes, al marxista Jorge Carrión y al pintor y escritor exiliado español José Moreno Villa, que les entrega un espléndido libro, *Cornucopia de México*. Los «hiperiones» rodean su actividad de un *vedetismo* no extraño en México entre pintores pero sí sorprendente entre filósofos. No faltan quienes ven en ellos la encarnación de la conciencia nacional o los portadores de un nacionalismo filosófico que suena grato al nacionalismo oficial. Pero la existencia y proyección del grupo fue relativamente breve. A mediados de la década de los cincuenta desaparecen de la escena, pero sin el estrépito con que habían entrado.

¿Qué dejaron filosóficamente a su paso por ella? Un intento de rescatar y afirmar con un instrumental filosófico más poderoso el problema antropológico que Ramos se había planteado. Animados por el circunstancialismo de Gaos y el historicismo de Zea, que fueron en cierto modo los padrinos del grupo, se empeñaron en esclarecer el «ser del mexicano». Provistos de la ontología fundamental de Heidegger y del existencialismo francés, sazonados con algunas gotas de humanismo marxista, los «hiperiones» rebasaron el nivel psicologista adleriano de Ramos, pero quedaron encerrados en su problemática. Incluso siguieron aferrados a su categoría de la inferioridad del mexicano, aunque entendida no ya en un sentido psicológico sino ontológico.

Para Uranga esa inferioridad se presenta como una insuficiencia ontológica. El mexicano es un ser que se realiza como «accidente» y de ahí su inseguridad, su insuficiencia radical. A partir de este modo de ser, se explica su actitud hacia Occidente, hacia el europeo que ha «sustancializado» su ser. La historia se explica, pues, como ontología. Para Jorge Portilla, la inferioridad del mexicano, a la que también se aferra, consiste en una carencia axiológica o negación del valor, lo que se pone de manifiesto en el «relajo». El «relajiento» responde con un «no» a la constricción que le impone el valor; el «apretado», por el contrario, se tiene por valioso a sí mismo y se apropia del valor aunque de un modo hueco e impersonal. Ambas son actitudes negativas hacia la comunidad que sólo puede fundarse en un valor que trascienda a sus miembros.

El análisis del «ser del mexicano» de los «hiperiones» no dio para más. No es que estos jóvenes filósofos inventaran las carencias que señalaban, pero al alejarse de la historia real, de sus contradicciones sociales, o al sustituir esa historia por la ontología, elevaron las fallas reales a categorías del ser o esencia del mexicano. De este modo, al buscar una ontología concreta cayeron de nuevo en la aventura de la especulación.

La filosofía analítica en México

En enero de 1967 hace su entrada pública en México una nueva filosofía —nueva aquí pero ya con larga tradición en los países de lengua inglesa—: la filosofía analítica. La presentan Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro en el primer número de *Crítica*, revista del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. La presentan franca y abiertamente al delimitar el tipo de filosofía que rechazan, la meta a que apuntan y, finalmente, el camino a seguir. Se enfrentan a todo intento de reflexión sobre un objeto sustancial, ya sea el de la metafísica, la historia, la moral, la política, el arte, etcétera. Su actitud crítica les lleva a angostar el campo de la reflexión hasta reducirlo al análisis conceptual o lingüístico. Todo intento de ir más allá de ese análisis entraña caer en la especulación o la ideología. A diferencia de los marxistas, que ven en toda filosofía —incluida la suya— cierto componente ideológico, los filósofos analíticos mexicanos sostienen que esto es válido para todas las filosofías excepto la suya. Y justamente esta inmunidad a la ideología determina, a su modo de ver, la superioridad y autosuficiencia del análisis filosófico. Las filosofías que en nuestro medio han cultivado la metafísica, la ontología o la antropología quedan estigmatizadas como ideológicas y el mismo estigma sufren las que —como la filosofía latinoamericana y el marxismo— tratan de establecer ciertos nexos entre filosofía y realidad.

No puede negarse que los filósofos analíticos constituyen en nuestro medio académico un círculo activo, muy profesional y técnico, aunque muy elitista y cerrado. Tampoco cabe duda de que, no obstante su asepsia conceptual y lingüística, pretenden cumplir una función social como es la de contribuir, con la herramienta analítica, al desarrollo de la ciencia y la técnica en un país subdesarrollado. Pero es claro también que, con respecto a los grandes

problemas humanos y sociales de nuestro tiempo, incluidos el del propio subdesarrollo latinoamericano que, al parecer, alimenta su preocupación por la ciencia y la tecnología, se atienen fielmente al diagnóstico de Wittgenstein: «la filosofía deja el mundo como está». En este sentido, estamos ante una nueva edición de la filosofía del orden —del orden existente—, razón por la cual, así como por su cientificismo, recuerda en México al viejo positivismo.

Sin embargo, no hay que echar todo en ella por la borda. Su llamada de atención sobre la necesidad de esclarecer los conceptos y usos lingüísticos que dan lugar a seudoproblemas y perplejidades; la exigencia de una filosofía que sirva a la ciencia; que preste atención a la estructura lógica del conocimiento científico y a las relaciones entre lenguaje y conocimiento, así como el intento de algunos filósofos analíticos de comprender —aunque abstractamente— la acción humana. Todo ello hay que ponerlo en su haber, aunque no se trate de asuntos privativos de esta filosofía. Por otra parte, sus logros —como los de cualquier otra filosofía— deben ser aprovechados incluso por quienes no la comparten. Un ejemplo de este aprovechamiento es el del marxista inglés Cohen en su *Teoría de la historia de Marx.*

¿Qué pasa hoy con la filosofía analítica en México? La respuesta a esta cuestión la ha dado la realidad misma al refutar las predicciones de su más alto representante en nuestros medios: Luis Villoro. Al trazar en 1972 las perspectivas de la filosofía en México para 1980, Villoro diseña un panorama en el que las filosofías que reflexionan sobre la propia circunstancia o sobre su entorno dejarán su sitio a un filosofar en forma analítica, cercana al proceder científico y alejada de toda contaminación ideológica. Esta predicción no se ha cumplido. Las filosofías llamadas ideológicas no han sido desplazadas en la forma que se profetizaba, como lo demuestra la producción de la «filosofía latinoamericana» y, en particular, la filosofía que constituye el último momento estelar a que llegamos: el marxismo.

La trayectoria mexicana del marxismo como filosofía

Como sabemos, es difícil separar en la teoría marxista a la filosofía de otros campos como la economía, la ciencia de la historia y la teoría política. Es asimismo difícil separar su teoría de la práctica que se guía o pretende guiarse por ella. En este sentido, el

marxismo rebasa no sólo el marco de la filosofía académica sino el de la teoría misma. Teniendo esto presente, nos referiremos a la filosofía marxista en México.

Durante la década de los treinta, y hasta bien entrada la de los cincuenta, domina entre los marxistas mexicanos, como en los de otros países, la versión que hemos llamado ontologizante, para la cual el problema filosófico fundamental es el del ser, entendido como la materia dialectizada. Esta versión, conocida como DIAMAT o materialismo dialéctico, que se impone en la Unión Soviética desde los años treinta, es la que encontramos en México —como hemos visto— en las posiciones de Lombardo en su polémica con Caso. Es igualmente la versión que domina durante largo tiempo entre los cultivadores de las ciencias sociales que, muy hegelianamente, hacen del estudio de la historia y la sociedad, o materialismo histórico, un capítulo de la dialéctica universal.

El ascendiente que el marxismo tiene en México durante los años treinta y cuarenta en los medios obreros y magisteriales (exceptuada la Universidad Nacional) discurre conforme a esa orientación. En la UNAM, y especialmente en su Facultad de Filosofía y Letras, el marxismo entra por la vía de la lógica dialéctica con Eli de Gortari y de la concepción materialista de la historia con Wenceslao Roces. A mediados de los cincuenta me incorporo yo (excúsenme esta alusión personal) y, de mediados de los sesenta datan mis primeros pasos en la docencia y la investigación para afirmar la concepción del marxismo como filosofía de la praxis cuyos antecedentes —en el propio Marx, el joven Lukács, Korsch y Gramsci— habían quedado sepultados por la versión dogmática dominante.

1968 representó —como todos sabemos— un año clave en la historia contemporánea de México y, en particular, en la historia de la UNAM, ya que fueron los estudiantes, seguidos por casi toda la comunidad universitaria, los que impulsaron aquel grandioso movimiento por la democratización del país. El movimiento estudiantil del 68 ejerció una enorme influencia en todos los campos, especialmente en el político, pero también en el filosófico, ya que se tradujo en la elevación del interés por el marxismo en la Universidad y por la filosofía marxista en nuestra Facultad. A partir del 68 se amplía su espacio y se incorpora a la enseñanza de la filosofía un grupo de jóvenes filósofos (entre ellos Labastida, Pereyra, Vargas, Bolívar Echevarría) que tanto en la docencia como en la investigación aportan una labor fecunda. Rasgo común de

todos ellos es su rechazo del marxismo cerrado, ontologizante, que había prevalecido en otros tiempos en el pensamiento marxista. En contraste con él domina una actitud crítica hacia fuera y dentro del marxismo, y una dedicación seria, rigurosa, de exigente nivel teórico a la filosofía, sin dejarse llevar por fáciles soluciones ideológicas. Todo esto hace del marxismo que cultivan una filosofía viva, antidogmática y crítica. Al hablar de la filosofía marxista en México, no podemos dejar de hacer constar la labor que llevan a cabo otros cultivadores de ella en diferentes instituciones del país y, en particular, en la Universidad Autónoma Metropolitana. Y hay que subrayar también la atención creciente que merece la filosofía marxista —en sus investigaciones y su docencia— a quienes se acercan al marxismo desde otras posiciones filosóficas. Por último, no podemos olvidar el papel que ha desempeñado fuera de la vida académica en la afirmación de un marxismo vivo, abierto, crítico, un escritor como José Revueltas, tan vinculado en el 68 al movimiento estudiantil.

Balance comprimido a modo de conclusión

Y con esto ponemos punto final a nuestra exposición sumaria de los momentos estelares de la filosofía contemporánea en México. ¿Qué balance podemos ofrecer, tomando en cuenta nuestra aproximación crítica a esa filosofía, con respecto a su nivel teórico? Algunos de los libros importantes publicados en la última década desde enfoques filosóficos diversos como los de Eduardo Nicol, Leopoldo Zea, Eli de Gortari, Carlos Pereyra, Juliana González, Abelardo Villegas, Luis Villoro, Juan Garzón, Ramón Xirau, Fernando Salmerón, Jaime Labastida, Gabriel Vargas, León Olivé, Horacio Cerutti, Mariflor Aguilar, Enrique Villanueva y González Rojo (la lista no es exhaustiva), así como los frutos de las reuniones nacionales de filosofía celebradas hasta hoy, no permiten envanecernos pero tampoco encogernos ante la filosofía que se hace fuera de las fronteras del país. Pero la cuestión decisiva no es la de medir nuestras armas filosóficas con la filosofía que se hace fuera de México sino con las exigencias últimas que plantea la propia realidad. Y, en esta vía, aún nos queda un largo trecho que recorrer.

(1985)

EXILIO Y FILOSOFÍA

Vamos a ocuparnos, en nuestra exposición, de los filósofos españoles que, a consecuencia de la guerra civil (1936-1939), y ante la imposibilidad física e intelectual de continuar su obra en su patria, donde sólo les espera la persecución o la muerte, se acogen a la hospitalidad que les brinda América Latina, y muy especialmente México, con el generoso ofrecimiento de asilo de su presidente, el general Lázaro Cárdenas.

I

Del nutrido contingente de exiliados que llega a estas tierras forma parte lo mejor de la universidad española, figuras eminentes en el campo de la ciencia, la literatura y las artes y, con ellas, un variado conjunto en el que se integran profesionales de muchas ramas y sencillos trabajadores de la ciudad y del campo. Puede decirse por ello que el exilio español, tanto por su diversidad profesional y regional, como ideológica y política, refleja la composición del pueblo entero que, durante casi tres años, había luchado con las armas en la mano contra el fascismo.

Entre los exiliados que llegan a México se cuenta un destacado grupo de filósofos que, desde el primer momento, reanuda la obra brutalmente interrumpida por la guerra. En México se encuentran

José Gaos, Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, María Zambrano, José Gallegos Rocafull, Eugenio Imaz, Jaime Serra Hunter, Eduardo Nicol y Luis Recaséns Siches. Y entre los jóvenes de entonces que van a realizar toda su obra fuera de su patria, Ramón Xirau y el que os habla.

Independientemente del mayor o menor peso de sus convicciones políticas, todos se consideran republicanos, antifranquistas, aunque no puede decirse por ello que hayan tenido en España una actividad, y menos aún una militancia, propiamente políticas. Todos, sin embargo, se ven forzados por razones políticas, aunque también morales, a dejar su tierra y a renunciar por lo pronto —un «pronto» que habrá de durar décadas— a volver a ella. «Destierro» es el término con el que se designa la terrible experiencia de haberse quedado sin tierra; más exactamente, sin la propia. José Gaos, ya en su nueva tierra, habría de acuñar un término que, en los medios intelectuales latinoamericanos, ha gozado —hasta hoy— de buena fortuna. Se trata del término «transterrado». Gaos distingue el significado de uno y otro, ya que si «desterrado» tiene que ver con la «patria de origen» que se pierde, «transterrado» alude a la «patria de destino» que se encuentra o se gana.

Pero, dejando a un lado esta cuestión, que no es sólo de palabras, de si el exilio es propiamente destierro o simple transtierro —cuestión sobre la que volveremos más adelante—, el hecho es que un grupo de filósofos exiliados desarrolla en México una vasta y fecunda labor, cuyos frutos no van a parar —al menos durante largos años— a su patria, sino a América Latina. Digamos, entre paréntesis, con relación a este último punto, que la España actual —que algo tiene que ver con el exilio—, no ha realizado todavía los esfuerzos necesarios para comprender y valorar en su justa dimensión la obra de estos españoles que se vieron forzados, durante cuatro décadas, a estar ausentes de su patria.

Ahora bien, ¿cuál ha sido la aportación de estos filósofos, particularmente los del grupo que llega a México? Antes de responder, hay que delinear, aunque sea a grandes trazos, tanto la situación filosófica de la que provienen en España, como la que encuentran al llegar al país que los acoge.

II

Cuando los exiliados pisan tierra mexicana, se vive aquí —en claro contraste con toda América Latina—, el final de un período de radicalismo político y social, impulsado por el general Cárdenas. Sin embargo, aunque su política educativa y social contaba con el apoyo de amplios sectores populares y de las capas más politizadas de la intelectualidad, particularmente los maestros y artistas de la época, no contaba con el mismo respaldo en la Universidad Nacional ni tenía repercusiones en la filosofía que se cultivaba en ella. La famosa polémica entre Antonio Caso, el filósofo mexicano más eminente después de la Revolución, de clara orientación antipositivista y espiritualista, y Vicente Lombardo Toledano, fundador y dirigente de la poderosa organización obrera, la CTM, y exponente máximo del marxismo cientificista y positivista de la época, se saldó en la Universidad con la hegemonía de las corrientes ideológicas no sólo opuestas al marxismo, sino también hostiles al nacionalismo revolucionario del partido en el poder. En esa situación, no sólo se hace presente la filosofía de Caso, que sólo mira al pensamiento idealista europeo, sino también la de José Vasconcelos que, sin dejar de ser idealista, se orienta hacia un pensamiento latinoamericano propio. En una dirección análoga, pero desde posiciones historicistas orteguianas, Samuel Ramos procura enraizar la filosofía en su circunstancia y, por esta vía, produce una obra capital en la filosofía de América Latina: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Pero, con Caso, Vasconcelos y Ramos, no se agotan los tipos de filosofar que se daban en México en los años inmediatamente anteriores a la llegada de los filósofos españoles. Había otros contactos con las filosofías europeas dominantes por entonces que se traducen en la consiguiente difusión en estas tierras. Así sucede con las de Nicolai Hartmann a través de Eduardo García Máynez y la de Heidegger por conducto de Adalberto García de Mendoza y, por supuesto, con la de Ortega y Gasset, como lo prueba la obra antes citada de Samuel Ramos. También había contactos con una filosofía, ya un tanto anacrónica en Europa, como el neokantismo, en sus dos versiones de Natorp y Windelband, que tenían respectivamente entre sus adeptos más entusiastas a Guillermo Héctor Rodríguez y Francisco Larroyo. Ciertamente, dado el carácter limitado de esas diversas relaciones, la escasez de revistas y publicaciones en este campo y la reducción de su influencia a un medio académico ya de por sí restringido, se

trataba de una vida filosófica modesta. A las características mencionadas hay que agregar, sobre todo después de la polémica Caso-Lombardo, la de su alejamiento de los grandes problemas nacionales y sociales y, por tanto, su despreocupación por la elaboración de un pensamiento latinoamericano propio.

III

Los filósofos españoles que llegan a México en 1939 —algunos como Gaos ya estaban aquí un año antes— procedían de las universidades de Madrid y Barcelona que, beneficiándose del ambiente favorable creado por la política cultural de la República, habían dado un vigoroso impulso a los estudios filosóficos. Dominaba en ellas, y sobre todo en la Universidad Central de Madrid, la influencia de Ortega y Gasset y de la filosofía alemana, cuya difusión propiciaban la *Revista de Occidente* y las publicaciones asociadas a ella. La llamada Escuela de Barcelona, aunque compartía con la de Madrid la predilección por la filosofía alemana de la época, mostraba cierto rechazo de determinados aspectos del pensamiento orteguiano: su elitismo, su vocación autoritaria y, en un punto muy sensible a los sentimientos catalanistas, su centralismo en la cuestión nacional. Sin embargo, los filósofos catalanes coincidían con sus colegas de Madrid, no sólo en su adhesión a la filosofía idealista alemana de los treinta, sino también en su impermeabilidad al marxismo. En cuanto a su relación con América Latina, se hallaban tan distantes de su realidad y su historia como los filósofos de la llamada Escuela de Madrid. Para unos y otros, lo que existía ante todo era Europa, y, europeizarse o no era el problema que les inquietaba desde hacía ya años. América Latina, para ellos, estaba aún por descubrir.

Veamos ahora la situación de los filósofos exiliados ya en México. De la Universidad de Madrid proceden José Gaos, María Zambrano, José Gallegos Rocafull y Luis Recaséns Siches; de la de Barcelona, Joaquín Xirau, Jaime Serra Hunter, Juan David García Bacca y Eduardo Nicol. Al continente americano, pero no a México, llegan José Ferrater Mora, que desarrolla sobre todo en Estados Unidos una importante obra, y dos filósofos, menos destacados, Domingo Casanovas y Manuel Granell, que se instalan en Venezuela.

IV

No obstante sus diferencias de formación y orientación, los filósofos exiliados muestran una serie de rasgos comunes y entre ellos los siguientes:

1) Todos ellos se han formado en contacto con las filosofías idealistas que dominan en Europa en los años veinte y treinta: fenomenología de Husserl, axiología de Max Scheler, historicismo de Dilthey y ontología existencial de Heidegger. Ese contacto lo han tenido directamente en las universidades alemanas, o bien a través del trato con sus obras en su lengua original o de las traducciones publicadas por la *Revista de Occidente*. En contraste con ese contacto —directo o indirecto— con esas filosofías europeas, está su falta de relación con otras que, por esos años, también se hacen presentes en Europa, como el neopositivismo y la filosofía de la ciencia del Círculo de Viena, y el marxismo, ya fuera éste el ortodoxo soviético o el heterodoxo que después se llamaría «marxismo occidental» representado por Lukács, Korsch, Marcuse, Horkheimer y Bloch. Puede comprenderse esta falla de relación con el marxismo, entre otras razones, por su ausencia casi total, en una u otra interpretación, de las universidades europeas. No hay testimonios de que los filósofos españoles, antes de su exilio, se hubieran interesado por el pensamiento marxista. Y cuando hubo cierto interés por él, en el caso excepcional de Gaos, que escribió una serie de notas, hasta ahora inéditas, sobre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* del joven Marx y que conoció y apreció *Historia y conciencia de clase* de Lukács, ese interés no lo manifestó públicamente. Sin embargo, en la España de la preguerra, Wenceslao Roces publicaba sus primeras traducciones de Marx, y el marxismo no sólo marcaba con su huella ciertas publicaciones periódicas, como la revista *Leviatán*, de Araquistain, sino que impregnaba la ideología y la práctica de algunas formaciones políticas (Partido Comunista y ala izquierda del PSOE) e influía en los sectores radicales del movimiento obrero. La situación cambió un tanto en el exilio por la atención que se presta —más a Marx que al marxismo— en varios textos de Gaos, en los trabajos de García Bacca y en las frecuentes ocasiones en que Nicol lo tiene, en sus obras, como un interlocutor explícito o implícito. Algo semejante a la falta de relación con el marxismo sucede entre los filósofos españoles con respecto a la filosofía de la ciencia, con

la excepción de Juan D. García Bacca. Hay que tener presente también aquí que la filosofía moderna de la ciencia en la Europa de los treinta —salvo el Círculo de Viena hasta la anexión de Austria por los nazis— apenas si se hacía presente en las universidades europeas y, por supuesto, en las españolas. Todo esto contribuye a explicar que el bagaje de los filósofos españoles en el exilio se llenara sobre todo con la fenomenología, la antropología filosófica, el historicismo o la filosofía existencial, y que en él no encontraran espacio el marxismo o la filosofía de las ciencias, pese a que intentaban responder, respectivamente, a las grandes conmociones sociales y científicas de su tiempo.

2) En la formación de los filósofos exiliados es clara la influencia de Ortega y Gasset que, en los años de la República, dominaba la escena de la cultura española, y no sólo la filosófica. Esta influencia es patente en Gaos, María Zambrano y Recaséns Siches y es más débil en Gallegos Rocafull, García Bacca, Xirau y Nicol, aunque ninguno se libra de ella totalmente. Ya en México, el más allegado a él, José Gaos, se alejará de Ortega por razones fundamentalmente políticas, en tanto que Nicol lo someterá a una aguda crítica filosófica.

3) La atracción por la filosofía alemana contemporánea y la pleitesía que, en mayor o menor grado, rinden a Ortega, hace que los filósofos exiliados y los mexicanos encuentren un lenguaje común, aunque Gaos tuvo que hacer frente a las duras críticas de algunos colegas de México, como el neokantiano Larroyo o el tomista Sánchez Villaseñor.

4) Rasgos comunes a los filósofos exiliados son: *a*) su repugnancia por la ideología católico-falangista del franquismo; *b*) su adhesión al liberalismo democrático burgués que había encarnado la Segunda República; y *c*) su asunción de los ideales educativos y morales de la Institución Libre de Enseñanza. Sin embargo, su adhesión a la República, antes y después de su derrota militar, no se tradujo en ellos en una actividad política directa. Esta despolitización se acentuó aún más en el exilio, no obstante que éste, en sus primeros años, se había convertido en el centro de la política española de signo republicano.

5) Rasgo propio de los filósofos exiliados es la dedicación, responsabilidad y profesionalismo con que se entregan a la enseñanza, difusión e investigación, sin que las dificultades materiales que hubieron de arrostrar —que eran las mismas de sus colegas mexicanos—, los llevaran a flaquear o desertar de ellas. Gaos, por

ejemplo, tuvo que atender, durante años, a seis o siete horas diarias de clase en centros dispersos en una enorme ciudad, conjugando esta agotadora labor docente con su infatigable trabajo como traductor e investigador. Y todo ello sin hacer concesiones en cuanto a su rigor en el plano teórico.

V

La aportación de los exiliados españoles —y dentro de ella la de los filósofos—, no corresponde en verdad hacerla a ellos, sino a los propios latinoamericanos. Por lo que concierne a México, esa aportación ha sido reconocida una y otra vez, tanto en el terreno de la filosofía como en diferentes aspectos de la vida nacional y, en particular, su cultura. Baste citar, a título de ejemplo, el excelente volumen colectivo *El exilio español en México.* Con base en este y otros estudios, entre ellos los de José Luis Abellán, pionero en este campo, destaquemos, aunque en forma muy esquemática, la aportación de los exiliados españoles en el terreno de la filosofía y en diferentes facetas de su actividad.

Veamos, en primer lugar, la docencia. Con la excepción de Eugenio Imaz, que nunca profesó, los filósofos exiliados ocuparon cátedras en la Universidad Nacional Autónoma de México. Unos, por largos años, como Gaos, Recaséns y Nicol, y otros, como Joaquín Xirau, María Zambrano y García Bacca, por poco tiempo. En su actividad docente destacan los cursos y seminarios que dieron sobre Aristóteles, Hegel, Heidegger y otros filósofos contemporáneos. Los cursos y conferencias de Xirau, Gaos, Nicol y García Bacca se caracterizaban por el manejo riguroso en ellos de los textos en su lengua original, y atraían a los estudiosos no sólo por ese rigor, sino también por la brillantez y originalidad de su exposición. Puede decirse que los filósofos exiliados, en general, dejaron una profunda huella en la enseñanza de la filosofía en México.

En el terreno de sus aportaciones hay que destacar también su callada y fecunda labor como traductores, que permitió no sólo estudiar la filosofía en sus textos, sino también ampliar considerablemente el acceso a ella, más allá del recinto académico. Los filósofos exiliados pusieron a la disposición de sus discípulos, y del público culto en general, una verdadera biblioteca filosófica, que comprendía desde los griegos —presocráticos, Platón y Aristóteles, traducidos de un modo muy original y polémico por García Bac-

ca— hasta los modernos y contemporáneos: Kant, Hegel, Husserl, Hartmann, Cassirer, Dilthey y Heidegger, que pudieron leerse en español gracias a la infatigable labor de Gaos, Imaz y Nicol. Y a este esfuerzo hay que agregar el extraordinario —por su cantidad y calidad— de Wenceslao Roces, que se hizo cargo de un vasto espacio filosófico, cubierto entre otros por Hegel, Marx, Lukács y Bloch. Los filósofos exiliados no se arredraron ante los textos más herméticos y pedregosos —como los de Hegel y Heidegger— y no sólo vertieron al español gran número de obras, sino que realizaron esa labor tan ingrata, siempre poco reconocida y mal remunerada, al más alto nivel de calidad.

Merece destacarse también la aportación de estos filósofos, junto con otros intelectuales del exilio, en instituciones superiores que contribuyeron a fundar y mantener, como la Casa de España, convertida después en El Colegio de México, en editoriales como el Fondo de Cultura Económica y, por último, en publicaciones como *España Peregrina*, *Romance*, *Las Españas*, *Filosofía y Letras*, *El Hijo Pródigo*, *Cuadernos Americanos*, suplementos culturales de *El Nacional* y *Novedades*, etcétera, que animaron con su participación en los respectivos consejos de redacción o bien con sus colaboraciones.

Finalmente, puede considerarse que la aportación más importante de los filósofos exiliados es su obra propia, con la que pretendían enriquecer la concepción filosófica que cada uno había abrazado. En la imposibilidad de citar y, menos aún, de analizar sus frutos, que pasan de un centenar de textos, nos limitaremos a trazar la línea filosófica fundamental de cada autor, y a dejar constancia de la existencia de alguna o algunas de sus obras más representativas.

VI

Empecemos por José Gaos. En los 33 años que vive en México produce una vasta obra en la que, partiendo de tesis básicas orteguianas, llega a una concepción subjetivista y escéptica que él llama «filosofía de la filosofía», en la que ésta queda convertida en «confesión personal», despojada de toda ascendencia metafísica o religiosa. Después de su muerte, se ha publicado su obra tal vez más importante: *Del hombre*, en la que expone con espíritu sistemático su antropología filosófica. Desde el punto de vista del filo-

sofar latinoamericano hay que destacar, entre los más altos logros de la actividad filosófica de Gaos, el vigoroso impulso que imprime a la historia de las ideas en América Latina y, particularmente, en México. Su contribución en este campo es excepcional en tres sentidos: 1) por sus reflexiones sobre el pensamiento latinoamericano; 2) por su enfoque metodológico que se revela fecundo al rechazar el inmanentismo en la historia de las ideas, pues, como él dice: «No hay propiamente "historia" de las ideas abstractas» (lo que recuerda no sólo a Ortega, sino, mucho antes, al Marx de *La ideología alemana*), y 3) por el acierto con que dirigió e inspiró el Seminario, fundado por él, para estudiar la historia del pensamiento latinoamericano y, especialmente, el mexicano. De ese Seminario salió una obra maestra, ya clásica en este campo, *El positivismo en México*, de Leopoldo Zea. Y salieron también otros estudios importantes como *La introducción de la filosofía moderna en México*, de Bernabé Navarro; *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de Luis Villoro; *Los orígenes de la conciencia liberal en México*, de Francisco López Cámara, y otros no menos valiosos. Como vemos, la historia de las ideas en América Latina y, especialmente, en México, no podrían escribirse hoy, sin la siembra de Gaos y su fecunda cosecha.

A diferencia de Gaos, María Zambrano vive en México pocos años de su largo exilio. Apenas llegada a estas tierras, ejerce la docencia en la Universidad Michoacana, de donde se traslada a Cuba. Aunque su estancia es relativamente corta en América Latina, aquí es donde produce y publica durante décadas la mayor parte de sus obras, entre las que destacan: *Pensamiento y poesía en la vida española, Filosofía y poesía, Hacia un saber del alma* y *El hombre y lo divino*. A lo largo de ellas aplica el método de raigambre intuicionista que llama «la razón poética».

Joaquín Xirau vivió un breve exilio, ya que murió trágicamente en la ciudad de México en 1946. Ejerció brillantemente la docencia universitaria y publicó una obra de gran aliento que puede considerarse básica dentro de su filosofía platónica cristiana: Amor y mundo (1940). En ella pone de manifiesto el papel central del amor en la cultura y la vida humana. Respondiendo a sus afinidades filosóficas, se ocupó también en sendos trabajos de Bergson, Manuel B. Cossío y Ramón Llull. Publicó asimismo, en 1942, *Lo fugaz y lo eterno*.

Juan David García Bacca es tal vez la figura más eminente y más fecunda de la filosofía española en el exilio. Aunque en Méxi-

co y el Ecuador desarrolla su labor filosófica en sus primeros años de exiliado, es en Venezuela donde produce la mayor parte de su obra. Antes de la Guerra Civil, se había interesado por la lógica y la filosofía de la ciencia, pero ya en América sus intereses filosóficos se orientan en dirección de una antropología filosófica y metafísica, muy peculiares y estrechamente ligadas entre sí. En el mundo artificial creado por el hombre, como ser que trabaja y organiza, está la clave para explicar tanto su propio ser como la metafísica que García Bacca llama «natural» y «espontánea». Es innegable su aproximación no ortodoxa, en los últimos años, a la filosofía de Marx, que él sitúa entre las que llama «filosofías de la transformación del universo». García Bacca deja una vasta y diversa producción en la que se conjugan el rigor teórico, la exposición original y un gran domino del idioma en que escribe. Con estas armas, se ha acercado también a la literatura española y ha extraído de ella un rico y sorprendente jugo filosófico. Entre sus numerosas obras cabe destacar: *Humanismo teórico y positivo según Marx, Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea, Curso sistemático de filosofía actual, Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* y *Lecciones de historia de la filosofía.*

Otro filósofo español que deja una vasta obra en México es el canónigo José María Gallegos Rocafull, quien por sus convicciones republicanas se vio suspendido, durante largos años, en su ministerio religioso. Desde un cristianismo abierto se interesa por la crisis de Occidente, y busca su solución en un nuevo humanismo integral. Desde el punto de vista de la historia de las ideas en América Latina, hay que destacar su libro *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII* (1951), en el que no sólo expone las corrientes filosóficas de la época de la Colonia, sino también los graves problemas y polémicas que la Conquista y la Colonización desataron en el terreno antropológico y jurídico.

Una obra propia, de diferente signo, alcance y magnitud dejan también Jaime Serra Hunter, que muere a los pocos años de haber llegado a México y de quien, póstumamente, se publica *El pensamiento y la vida*; Eugenio Imaz, prologuista y traductor excelente de Dilthey y autor de una serie de incisivos ensayos que se recogen después de su prematura muerte en *Luz en la caverna* (1951) y Luis Recaséns Siches, que aplica el raciovitalismo de Ortega a la filosofía del derecho. En la generación más joven, a la que yo pertenezco, destaca Ramón Xirau quien, desde una perspectiva cristiana, integra armónicamente en su obra la creación

poética y la reflexión filosófica. En la alteración de los valores, producto de la inversión de las relaciones hombre-Dios, Xirau ve la explicación filosófica de la crisis contemporánea (*El desarrollo y la crisis de la filosofía occidental*).

VII

Visto en su conjunto, y a vuelo de pájaro, el capítulo que en el filosofar latinoamericano representa la presencia de los filósofos españoles exiliados, advertimos, en primer lugar, su empeño en relacionarlo con las corrientes dominantes en la filosofía europea, aunque hay que subrayar la ventana que en él abre Gaos a lo propio. Advertimos también, en segundo lugar, su fructífera labor docente y, más allá de ella, su impulso a la difusión de la filosofía con sus traducciones e intervenciones públicas (conferencias, congresos, etcétera). Hay que destacar, en tercer lugar, una obra propia que por el volumen y calidad de gran parte de ella constituye una valiosa contribución al acervo de la filosofía en lengua española, así como el enriquecimiento —con sus traducciones— del lenguaje filosófico en español. En cuarto lugar, debe subrayarse que, sin tener originariamente una militancia política, y sin intervenir directamente en la política nacional del país que les brindaba asilo, fueron un ejemplo de libertad en su quehacer intelectual, lo que ejerció una influencia ideológico-política positiva en los medios universitarios. En este aspecto, tengo en mente, sobre todo, los años cuarenta, en los que aún no se apagaba el eco de la polémica Caso-Lombardo y en los que la Universidad Nacional de México se inclinaba a la derecha, en tanto que en la izquierda dominaban posiciones socialistas, asumidas en general en forma dogmática y autoritaria. Finalmente, hay que registrar, con la senda abierta por Gaos, su contribución a la elevación de la conciencia histórica de México.

VIII

Con este último punto tiene que ver una compleja y viva cuestión, en estos días, que rebasa un tanto el marco estrictamente filosófico. Se trata de la idea de América de los filósofos exiliados. No es la primera vez que me ocupo de ella, pero dada su vincula-

ción con nuestro tema, no puedo dejar de abordarla, aunque haya de repetirme.

Es indudable que la idea que los exiliados tienen de América se halla mediada por la visión con que llegan de España y por la experiencia vital acumulada en el exilio. Ciertamente, ningún republicano podía aceptar la doctrina de la «Hispanidad», dada su oposición al régimen franquista. Con ella, se pretendía resucitar un imperialismo cultural, o un intento anacrónico de españolizar a América, conforme a la ideología tradicionalista de la «España eterna», renovada con la retórica falangista de la «voluntad de imperio», «unidad de destino en lo universal», etcétera. Por supuesto, los exiliados no podían ingerir la bazofia ideológica de semejante «españolización» de las antiguas colonias, aunque se la aderezara con los supremos valores espirituales y religiosos del pasado, opuestos a los materiales y científicos de la Modernidad. Tampoco podían aceptar que la España que se exaltaba sólo había traído, con el Descubrimiento, la Conquista y la Colonización, toda clase de venturas y bienes que derramaban, a manos llenas, entre los pueblos autóctonos del continente. Para los exiliados había otra España (no es casual que en México publicaran la revista titulada *Las Españas*) que, con un sentido espiritual, quijotesco, humanista, se distancia de la Modernidad europea y proyecta sus ideales y valores en América. Y esa España que personifican Vives, Las Casas, Vasco de Quiroga, Cossío o Machado, es la que se opone en la propia América a los desafueros del Imperio, al avasallamiento y destrucción de los indios.

Llegan, pues, los filósofos exiliados —como Gaos, Xirau y Gallegos Rocafull—, con la idea de una España quijotesca, que proyecta en América sus valores espirituales, contraponiéndose así a la España «eterna», inquisitorial, que trata de asimilar imperialmente, con el dogma y la espada, al Nuevo Mundo. No hay, pues, una ruptura entre España y América, sino una proyección, fecundación o prolongación de la primera, por su lado humanista, espiritual, quijotesco, en la segunda. Por otra parte, lo que en la práctica de la independencia y la libertad se ha alcanzado en América desde el siglo pasado con Morelos, Bolívar o Martí, se ve precisamente como el logro de lo que, a lo largo de siglos, se ha negado a la verdadera España. De ahí la preocupación por encontrar la identidad de España (en rigor, de una de las dos Españas del poema de Antonio Machado) y de América Latina, hurgando tanto en el pasado como en el presente. Y las condiciones mismas de existencia

propias del exilio vienen a alentar esa búsqueda, pues el exiliado sólo tiene ojos para lo perdido, y justamente lo perdido idealizado es lo que cree que encuentra en esta nueva tierra. De ahí que Gaos lance muy pronto el termino «transterrado» para expresar la creencia de que América es *su* España. Ciertamente, no la España «eterna», imperial, sino la que con sus valores espirituales se hace presente, en plena colonización, en América con Las Casas y Vasco de Quiroga. Una España maltrecha que, en su propia tierra, se halla sojuzgada. Se comprende, por ello, que Gaos diga: «España es la última colonia de sí misma que queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente». Y que incluso Nicol, que ha pugnado por desmitificar la visión castellanista y esencialista de España, afirme que los españoles «para vivir aquí [en Hispanoamérica] no tienen que trasplantarse y transterrarse, porque esa tierra es suya y no pierden en ella sus raíces». En suma, lo que el exiliado encuentra en América es lo que tiene de común con España. O sea: la identidad entre lo perdido y lo encontrado, entre lo encadenado allí y lo liberado aquí.

Pero lo cierto es que, al buscar lo común —sus raíces—, se pierde de vista lo diferente —otras raíces. No se ve, en verdad, que lo diferente no sólo está en lo que distingue por su liberalismo a América Latina de la España absolutista, «eterna», sino que está también en las raíces prehispánicas que los conquistadores y colonizadores trataron de extirpar, dando lugar, no obstante los generosos y utópicos correctivos humanistas de Las Casas y otros, a un verdadero genocidio. Lo que Gaos y otros filósofos exiliados encuentran en el «transtierro» es, en definitiva, lo que hay de español en América. Lo que valoran en ella es la «españolización» en su cultura, en su historia, en sus gestas, aunque ciertamente con el signo liberal, humanista, opuesto al «imperial» y premoderno de la «Hispanidad».

IX

Pero la idea de América en el exilio no ha permanecido anclada en esa «españolización», sino que también ha contribuido a cambiar esa mentalidad hispanista, ciega para lo distinto y lo diferente. Así lo prueba, en los albores mismos del exilio, la utopía de Juan Larrea de un Mundo Nuevo cuando el Viejo se deshace en los campos de batalla de Europa. Ese Nuevo Mundo —para La-

rrea— no puede ser otro que América, y para crearlo se hace necesario formar las conciencias. Esta tarea se la asigna Larrea, «dada la homogeneidad de sus intereses intelectuales» y su creencia «en idénticos principios de libertad» a un grupo de intelectuales mexicanos y españoles, y el instrumento de ella será la revista *Cuadernos Americanos*, que se funda en 1942 con base en su propuesta utópica. Se abre paso así una idea de América que se distancia de toda empresa de «españolización» de uno u otro signo. A esta idea responde más tarde la parte de la obra de Gaos donde estudia y valora la producción filosófica de América Latina, a la vez que impulsa la conciencia histórica de ella, dando lugar a frutos tan logrados como la filosofía de Leopoldo Zea. Resulta así que el mismo «transterrado» que, al buscar la identidad de América Latina y España, ve en la nueva tierra la prolongación de la perdida «patria de origen», es también quien busca lo nuevo, lo propio o distinto en esa tierra nueva o, como él la llama, «patria de destino». Así, pues, esta identidad que se conjuga dialécticamente con la diferencia, sólo puede ser la de América Latina con la España que, como dice Larrea, «cree en idénticos principios de libertad».

Al abrirse a lo distinto, a lo diferente, tiene que alcanzar también las raíces profundas que, no obstante la suma de destrucciones, afloran en la realidad actual. Y a esta mentalidad han contribuido en el exilio, tanto o más que los filósofos, los poetas. Y así tenemos a Luis Cernuda, quien, en sus *Variaciones sobre un tema mexicano*, reivindica al indio «como el hombre a quien los otros pueblos llaman no civilizado»; a José Moreno Villa, que busca lo diferente en los gestos, el habla o el lenguaje de los mexicanos (*Cornucopia de México*) o al poeta Juan Rejano, que escribe bellas palabras sobre la intimidad del indio, a la que ve como «la existencia de una luz olvidada» (*La esfinge mestiza*). Este cambio de mentalidad lo hallamos también, en mayor o menor grado, en historiadores exiliados como José Miranda, Nicolau d'Olver, José M.ª Miguel y Vergés y Juan Antonio Ortega y Medina. Pero la contribución decisiva está, aunque parezca contradictorio, en el propio filósofo (Gaos), quien, superando su hispanismo de «transterrado», sienta las bases para explorar e impulsar el pensamiento latinoamericano con su perfil propio, y no como simple espejo o apéndice del pensamiento europeo, aunque esto no significa negar el mimetismo que todavía cabe encontrar en él.

X

Cuando nos acercamos al Quinto Centenario de la llegada de Colón a América, y cuando —con este motivo— rechazamos celebrar o festejar ese acontecimiento histórico, pues ello significaría recaer en un hispanismo blando o duro, pero hispanismo al fin, y cuando, por el contrario, consideramos que debemos detenernos en él para comprender y valorar las raíces distintas que han dado lugar a la realidad latinoamericana, la obra de los filósofos exiliados puede contribuir a ello y, por tanto, a construir un puente efectivo —y no meramente retórico— entre España y América Latina.

(1991)

Bibliografía

ABELLÁN, José Luis, *Filosofía española en América*, Madrid, Guadarrama, 1966.

—, «Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939», en *El exilio español en 1939*, obra en cinco vols., bajo la dirección de J.L. Abellán, Madrid, Taurus, 1976.

CARDIEL REYES, Raúl, «La filosofía», en *El exilio español en México (1939-1982)*, México, FCE, 1982.

GAOS, José, «"Los transterrados" españoles de la filosofía en México», en *Filosofía mexicana en nuestros días*, México, Imprenta Universitaria, 1954.

SALMERÓN, Fernando, «Los filósofos mexicanos del siglo XX», en Mario de la Cueva *et al.*, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 3.ª ed. 1980.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, «Vicisitudes de la filosofía contemporanea en México», *Cuadernos Americanos* (UNAM, México), nueva época, n.º 4 (julio-agosto 1987).

—, *Del exilio en México (Recuerdos y reflexiones)*, México, 1991.

VARGAS LOZANO, Gabriel, «50 años del exilio español en México: la filosofía», en *50 años del exilio español*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991.

XIRAU, Ramón, «Los filósofos españoles "transterrados"», en Mario de la Cueva *et al.*, *Estudios de historia de la filosofía en México*, cit.

EL ANTIHUMANISMO DE HEIDEGGER ENTRE DOS OLVIDOS

I

Nos proponemos detenernos en una obra breve de Heidegger que marca un hito fundamental en su trayectoria filosófica. Se trata de su *Carta sobre el humanismo*, dirigida en diciembre de 1946 a Jean Beaufret en respuesta a otra en la que el profesor francés le planteaba esta cuestión: ¿cómo dar un nuevo sentido a la palabra *humanismo*? Recordemos que este intercambio epistolar tiene lugar unos 20 años después de haberse publicado *Ser y tiempo*. Pero, recordemos también que tiene lugar apenas a año y medio de distancia de la terminación de la segunda guerra mundial que ha significado la derrota del nazismo y, en ella, la revelación de los más terribles crímenes contra el hombre en los campos de exterminio nazis (los crímenes espantosos del «Gulag» soviético tardarán todavía algunos años en salir a la luz). La ocasión parece propicia para ocuparse de este ser —el hombre— que acaba de ser objeto de la más profunda degradación y enajenación. Y ¿no sería esta la tarea de todo humanismo, si por éste se entiende —cualquiera que sea su contenido— una afirmación o reivindicación de lo humano? Pero lo «humano» se afirma o reivindica de muchas maneras y una de ellas es la de Heidegger. Y es desde ella precisamente que él arremete contra las formas de concebirlo en el pasado y, de modo especial, en el presente como humanismo

cristiano o marxista. Dos concepciones humanistas que, a juicio suyo, hoy están en crisis. Pero, en verdad, el tema del humanismo no es el tema exclusivo de su *Carta*; más bien le sirve a Heidegger de pretexto u ocasión para confrontar su filosofía del Ser con los postulados metafísicos que subyacen en las concepciones humanistas del hombre. Esta confrontación conduce a que la analística existencial de *Ser y tiempo* reaparezca bajo una nueva luz.

II

La *Carta sobre el humanismo* representa no sólo una condensación del desarrollo alcanzado por la filosofía de Heidegger hasta entonces, sino también un intento de esclarecer, renovar o dar un nuevo sentido a tesis fundamentales de *Ser y tiempo* con el fin de deshacer el equívoco de reducirlas a una antropología o filosofía existencial. De ahí la necesidad y la importancia de poner la *Carta sobre el humanismo* (1946) en relación con *Ser y tiempo* (1927). Ciertamente, por su vocación ontológica, el perfil del existente humano que se traza un *Ser y tiempo*, no se queda —o al menos no aspira a quedarse— en un marco antropológico o existencial. La cuestión fundamental que, desde el primer momento, preocupa a Heidegger, no es la del existente humano (*Dasein*, o «ser ahí» en la traducción de José Gaos), sino la cuestión del Ser. Lo cual podría alimentar la sospecha —que Heidegger se empeña en disipar— de que su filosofía es una más de las que se han planteado esa cuestión. Pero, desde *Ser y tiempo*, él advierte que, en verdad, esas filosofías no se planteaban la cuestión de la esencia del Ser, sino de lo que es: el ente. Lo que les interesaba era saber lo que es el ente, en tanto que lo que preocupa a la suya es saber lo que el Ser es. Hay que distinguir por ello el Ser (*das Sein*) y el ente (*das Seiende*), diferencia ontológica que desempeña un papel crucial en toda la obra heideggeriana. Si se tiene presente esta distinción fundamental, la filosofía o metafísica que se presentaba como un saber acerca del Ser, en rigor sólo lo era del ente, o más exactamente, del ser de todo ente. Tenía, pues, por base o punto de partida el «olvido del Ser». De lo que se trata, por tanto, para Heidegger, es de superar la metafísica, o de recuperar el Ser del «olvido» en que ha caído con ella.

Pero, ¿cómo ascender al Ser? Esta cuestión es medular, pues a él no puede llegarse centrando la atención en la Totalidad de lo

existente ni tampoco en lo real, en el ser de los entes. A los grandes sistemas metafísicos, así construidos, se les escapa el Ser, ya que no podía encontrarse ni en la totalidad de lo que existe, ni tampoco en un existente. La cuestión del Ser en cuanto tal sólo puede plantarse a partir del análisis fenomenológico del único ente —el hombre— que se plantea esa cuestión. Cuando se pregunta por el Ser, es el hombre quien hace la pregunta, quien tiene ya —como una *factum*— cierta respuesta o «comprensión del Ser» y a quien se ha confiado —agregará Heidegger en la *Carta*— el pensar y la guardia del Ser. Esta cuestión, propia de un ontología general cede así el paso —en *Ser y tiempo*— a la cuestión del ser de la existencia humana, o *ser-ahí*, propia de una analítica fenomenológica del hombre, es decir, del único ser que se encuentra, de hecho, en cierta relación con el Ser en cuanto tal.

Se trata, pues, de un ente privilegiado, ya que es el único que se halla en esa relación. Y su privilegio es epistemológico, ya que sólo por él y a partir de él —en el análisis existencial correspondiente— se puede saber lo que el Ser es. Así, pues, el *Dasein* se define por cierta relación con el Ser a la que Heidegger da el nombre de *Existenz*. El Ser, a su vez, sólo se da en esa relación y, por tanto, en el existente que se define por ella: el *Dasein* o «ser ahí». Ahora bien, el privilegio de que goza el *Dasein*— pues sólo por él se accede al Ser— ¿es solamente epistemológico? ¿O será también ontológico en el sentido de que no puede haber Ser sin el existente humano?

Justamente las filosofías de la existencia o el existencialismo han respondido a esta cuestión dando una prioridad ontológica —y no sólo epistemológica— a la existencia humana con respecto al Ser. Y, desde esta óptica, no faltaron las interpretaciones de la analítica existencial heideggeriana en ese sentido. Veinte años después de *Ser y tiempo*, Heidegger sale al paso abiertamente de esas interpretaciones en su *Carta sobre el humanismo*. La cuestión que, al parecer, está en juego es, pues, la de quién tiene la primacía ontológica: ¿el Ser o el existente humano? Pero ésta podría ser también una cuestión mal planteada, si se piensa que ambos términos se relacionan o implican recíprocamente. De un modo u otro, la relación Ser - «ser ahí» está en el centro de la *Carta sobre el humanismo*, y es justamente su manera de concebirla la que habrá de permitirnos caracterizar la posición de Heidegger en este punto como un antihumanismo ontológico.

III

En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger vuelve —citándola— sobre su expresión de *Ser y tiempo*: «La esencia del *ser-ahí* reside en su existencia» («Das "Wesen" des Daseins lieght in seiner Existenz»).[1] Pero, con el fin de precisar lo que distingue a esta existencia de su concepto tradicional, opuesto al de esencia, y delimitar su verdadero significado, escribe ahora el término *Existenz* de un modo nuevo, a saber: *Ek-sistenz*. La «existencia» de *Ser y tiempo* se convierte así en la «Ek-sistencia» de la *Carta sobre el humanismo* (pp. 60-61, ed. cit.) en la expresión siguiente: «La "esencia" del hombre radica en su ek-sistencia» («Das "Wesen" des Mensches, beruht in seiner Ek-sistentz»). ¿Qué alcance tiene este cambio terminológico? Precisar el significado del ser del hombre, o de su *ser-ahí*; su «ek-sistencia» no designa el mero hecho de existir, sino su existir como «presencia extática» o en éxtasis con respecto al Ser. En su «ek-sistencia» el hombre asume su ser como *ser-ahí* en el sentido de que es el *da-* el «ahí» del Ser, o el ente por el cual el Ser tiene la posibilidad de iluminarse. Como el «ahí» del Ser, el hombre existe extáticamente en la zona iluminada del Ser, y, en este sentido, es su pastor o guardián de su verdad. Y como tal mira el horizonte y escucha atento la voz que le llama: la voz del Ser.

Tenemos aquí, por tanto, una concepción del hombre en la que éste se define como tal por su relación con el Ser, a la que Heidegger llama «ek-sistencia». Y esta relación es decisiva para Heidegger —como habremos de ver— para comprender «los humanismos en crisis», contra los que él se pronuncia, así como el humanismo peculiar que Heidegger acepta. Pero, antes de abordar esto, se hace necesario entender, con base en lo que se ofrece en su *Carta*, qué es el Ser que llama el hombre y con el cual éste en cuanto tal, en su «ek-sistencia», se halla en una relación esencial.

Así, pues, preguntémonos de la mano del Heidegger de la *Carta sobre el humanismo*, ¿qué es el Ser?

---

1. Todas la citas de la *Carta* se hacen por la edición bilingüe —en alemán y francés—: Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, Aubier, París, 1964, pp. 60 y 61. Las páginas correspondientes de las citas posteriores se dan con el texto del pasaje citado.

IV

Hasta ahora sabemos por la *Carta* lo que el Ser no es. Ciertamente:

1. *No es lo más general*: aquello por lo que los entes son, el ser de los entes o lo que estos tienen en común. Tal era el Ser para la metafísica tradicional. Pero Heidegger insiste en la necesidad de superar la metafísica, si se quiere alcanzar la verdad del Ser, y no sólo la del ente. La metafísica nunca ha pensado el Ser en cuanto tal, sino el ser del ente.

2. *El Ser no es el conjunto de todos los entes* (la *Totalidad*). Así se ha concebido el Ser, y de ahí los intentos de fundar los sistemas de la Totalidad.

3. *El Ser no es Dios*. Heidegger no dice: «Dios no es o no existe», sino «el Ser no es Dios». Una y otra vez reitera un *Ser y tiempo* que de su analítica existencial no cabe deducir la existencia o la inexistencia de Dios. Y en la *Carta* califica de precipitado y erróneo «pretender que la interpretación de la esencia del hombre a partir de la relación de esta esencia con la verdad del Ser es un ateísmo» (pp. 132 y 133). Y agrega un poco más adelante: «Esta filosofía no se decide ni en pro ni en contra de la existencia de Dios» (pp. 134 y 135). Ahora bien, lo que sí se puede pensar a partir de la verdad del Ser es la esencia de lo sagrado y, a su vez, a partir de esta esencia, cabe pensar la esencia de la divinidad, a la luz de la cual «puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra Dios» (*ibíd.*). En suma, aunque la verdad del Ser abre la dimensión de lo sagrado, con ello no se decide la cuestión del teísmo o del ateísmo.

Pero, sigamos buscando lo que el Ser no es.

4. *No es el fundamento del mundo*. El Ser como fundamento es una de las ideas del ser de la filosofía tradicional.

Hasta aquí las definiciones negativas. Como todas las de este género, las del Ser no nos lleva muy lejos. Veamos ahora en la *Carta* una de signo opuesto: «¿qué es el Ser? Es Ello mismo» (pp. 76 y 77). Esta definición del Ser por su identidad consigo mismo hay que entenderla por su oposición a la diversidad de los entes. A lo largo de toda su obra, Heidegger insiste en el contraste entre el Ser y los entes, en el cual lo que importa es el Ser, no el ente. Por ello, reprocha a la metafísica occidental su «olvido» al quedarse en el ser del ente. Pero, al tratar de pensar el Ser sin el ente, lo que

Heidegger nos ofrece es la tautología del Ser como «ello mismo». Así, pues, si Heidegger reprocha a la metafísica que, al aferrarse al ente olvida al Ser, a él se le puede reprochar también que, al diferenciar el Ser del ente, lo reduce a la tautología del «ello mismo».

Sin embargo, con base en la propia *Carta*, cabría sospechar que la «diferencia ontológica» no reduce el Ser a su identidad consigo mismo, ni excluye algunas notas que permitirían definirlo sin caer en esa tautología. Así, por ejemplo, cuando en la *Carta* se vuelve sobre esta expresión de *Ser y tiempo*: «El Ser es lo trascendente puro y simple», para esclarecerla y reafirmarla. Lo que el Ser trasciende —como su más allá— es todo ente. ¿También —cabe preguntar a Heidegger— este ente peculiar que es el hombre? Y nuestra pregunta se justifica a la vista de la afirmación de *Ser y tiempo*: «Sólo hay Ser en tanto que el *ser-ahí* es». Ahora bien, en la *Carta* se da, al parecer, una respuesta inequívoca y categórica, al negarse que el *Dasein* sea «el medio por el cual el Ser es creado» (pp. 92 y 93) o que «el Ser es un producto del hombre» (*ibíd.*).

Antes hemos visto que, para Heidegger, el ser de este ente que es el hombre —el *ser ahí*— se define por cierta relación con el Ser. Pero ahora veremos que, no obstante su trascendencia con respecto al hombre, ya que no ha sido creado por él ni es su producto, el Ser reclama cierta relación con el existente humano. ¿Qué relación y cómo afecta a sus dos términos: el hombre y el Ser? Por lo que atañe al hombre, ya hemos visto la respuesta de *Ser y tiempo*: «La esencia del *ser-ahí* radica en su existencia», respuesta que se reformula en la *Carta* al introducir —como ya señalamos— el término *ek-sistencia*, justamente para subrayar que el hombre es esencialmente tal en cuanto existe para la verdad del Ser; en cuanto que —como su guardián o pastor— escucha su voz. Así, pues, el hombre sólo existe propiamente en su relación con el Ser. Pero, a su vez, cabe preguntarse: ¿cómo queda afectado el Ser en su ser en esta relación con el hombre? Al parecer, la cuestión se había decidido ya en *Ser y tiempo*. Y, sin embargo, con la *Carta*, Heidegger nos obliga a volver sobre ella. Veamos en qué sentido.

V

En su *Carta* Heidegger sostiene categóricamente una posición realista o trascendente frente a todo intento idealista de derivar el Ser del sujeto, del hombre. De ahí que se oponga explícitamente a

Sartre, que no admite ninguna instancia suprahumana al afirmar que «estamos en una plano en el que sólo hay hombres». A esta afirmación sartreana, Heidegger replica en la *Carta*: «estamos en un plano en el que, principalmente, hay el Ser». Así, pues, puesto que Sartre pone al hombre en el centro sin reconocer instancia alguna superior que lo trascienda y «destine», Heidegger considera que el Ser lo trasciende como su verdadero «destino» y dueño: «Lo esencial no es el hombre, sino el Ser...». Por ello dice también: «Es el Ser mismo el que destina al hombre a la *Ek-sistencia del ser-ahí* como su esencia» (pp. 94 y 96, 95 y 97).

Aunque Heidegger considera que la primacía del Ser ya estaba implícita en *Ser y tiempo*, ahora, en la *Carta*, se ve obligado a volver sobre ella, reinterpretando su anterior formulación: «Nur solange Dasein ist, gibt es Sein» («Sólo hay Ser en tanto que el *ser-ahí* es»). Lo cual significaba que el Ser en su esencia depende del hombre, de su relación con el *ser-ahí*, sin la cual —y sin el cual— no hay Ser. La interpretación que de la formulación de *Ser y tiempo* nos ofrece ahora Heidegger en su *Carta* (pp. 86 y 87) trata de mantener la primacía y trascendencia del Ser, en los términos siguientes:

> En *Sein und Zeit* (p. 212) se dice con intención y conocimiento de causa: *hay el Ser*: *«es gibt» das Sein*. Este *hay* no traduce exactamente *es gibt*. Pues el *es* que aquí *gibt* (se da) es el Ser mismo. El *gibt* (se da) designa, sin embargo, la esencia del Ser, esencia que da, que otorga su verdad. El darse a sí mismo a lo abierto, por medio de lo abierto, es el Ser mismo.

Como se advierte en el pasaje citado, Heidegger justifica su reinterpretación en un sentido realista, afirmando en primer lugar que la expresión alemana *es gibt* se traduce más exactamente por «se da». Y, en segundo lugar —como precisa a continuación— porque tratándose del Ser lo adecuado es decir «se da» y no «es» como «comúnmente se dice de algo que es» (del ente). Con la fórmula *es gibt* (se da), Heidegger evita deliberadamente decir que «el Ser es». Así, pues, la expresión de *Ser y tiempo*, antes citada, se reformula ahora en estos términos: «Sólo se da el Ser en tanto que el *ser-ahí* es». Pero ¿significa eso la afirmación de la independencia del Ser respecto del hombre? Veamos de nuevo las relaciones entre el hombre y el Ser.

El Ser —nos ha dicho Heidegger— es trascendente, anterior a

todo desvelamiento y a todo proyecto del existente humano. Pero, a su vez, no adviene, no alumbra, no se destina más que en el *ser-ahí*, es decir, en el hombre en cuanto que asume su *ek-sistencia*. El Ser es su propia iluminación, pero sólo se ilumina al hombre que, en su existencia extática, responde a su vez. En este sentido, puede hablarse de una dependencia de lo ontológico respecto de lo óntico (del Ser respecto del ente que es el hombre), puesto que el Ser *no es* (o más exactamente: *no se da*) sin este ente privilegiado que está a la escucha de su voz. Que el hombre es el «ahí» del Ser significa, entonces, que es el ente por el cual el Ser «se da», se produce como iluminación. Ahora bien, si el Ser es su propia iluminación, el hombre sólo es tal en cuanto que responde a la verdad del Ser por él desvelada. Lo que lo define esencialmente no es, por tanto, su trato con los entes, sino el estar vuelto al Ser. Por ello, Heidegger ve en la ciencia, la técnica o la práctica, expresiones del trato humano con los entes o del dominio del hombre sobre ellos, que entrañan un alejamiento u olvido del Ser.

La diferencia heideggeriana entre Ser y ente no tiene, pues, un carácter puramente ontológico; es también —a nuestro juicio— una diferencia axiológica, en virtud de la cual las actividades con las que el hombre se relaciona con los entes —ciencia, técnica, práctica— quedan relegadas con respecto a aquella —el «pensar esencial»— en la que el hombre se relaciona con el Ser. Es innegable que la diferencia heideggeriana entre ser y ente, así como la distinción de las relaciones del hombre con uno y otro, entrañan juicios de valor. Así lo testimonia, por ejemplo, el que en la *Carta* se hable de «la dignidad del hombre» y que sitúe ésta precisamente en su relación con la verdad del Ser (pp. 108 y 109). Las expresiones del mismo texto «El hombre no es el dueño del ente, sino el pastor del Ser», o el Ser es «el lugar de la morada del hombre», desvalorizan, pues, los modos de comportamiento humano que no pastorean el Ser o no hacen de éste su morada, que es lo que acontece en el comportamiento del hombre que tiene por mira u objeto a los entes.

VI

La cuestión de las relaciones entre el Ser y el *ser-ahí* no se decide, al parecer, en favor de uno de los dos términos. Ciertamente, en *Ser y tiempo* la primacía estaba en el *ser-ahí*; pero, como acabamos de ver, en la *Carta* esa primacía se reformula o recorta.

En ella encontramos afirmaciones tan categóricas como ésta: «La historia del Ser soporta y determina toda condición y situación humana» (pp. 28-30 y 29-31). Hemos visto asimismo que la dependencia del hombre respecto del Ser se manifiesta al hacer consistir su esencia en su *ek-sistencia*, entendida como su relación con la verdad del Ser, a la que se halla supeditado. Así, pues, el hombre sólo es tal en tanto que se encuentra en esa relación con el Ser, pero en ella lo principal no es el hombre, sino el Ser. Y cuando se halla en otras relaciones —como en su trato con los entes—, el hombre no es propiamente tal.

Ahora bien, esta dependencia del hombre respecto del Ser, ¿garantiza la trascendencia de éste que parecía estar clara en *Ser y tiempo*? La respuesta heideggeriana en la *Carta* tiende, como hemos visto, a distanciarse de toda interpretación realista, al concebir el Ser no como «lo que es», sino como «lo que se da». O también: como su propio «darse», o su propia «iluminación». Pero, el Ser no adviene, se da o se ilumina más que en el *ser-ahí* que lo asume en su *ek-sistencia*. Por tanto, para advenir, darse o iluminarse, depende de este ente privilegiado que es el hombre. Los dos términos se implican, pues, pero al implicarse históricamente se sitúan fuera de la historia real. Antes hemos visto que Heidegger habla de la «historia del Ser» que «soporta y determina toda condición y situación humana». Pero, en verdad, no se trata de la historia real, sino de la historia del modo de darse o manifestarse a través de la filosofía; o, más exactamente, a través de filósofos como los presocráticos y Nietzsche, o de poetas, como Hölderlin. La historia del Ser es la historia de su Verdad, porque el Ser —ya lo sabemos— es su propia iluminación. Una vez más se navega en el alta mar del idealismo: la historia del Ser como historia del pensamiento o de la filosofía (Hegel *dixit*). Si el Ser navega históricamente en el pensamiento y no en la realidad, es justamente porque el hombre por el cual se da, se ilumina o es pensado, se halla fuera de sus relaciones reales, esas que lo constituyen como ser de la praxis y que Heidegger llama, infravalorándolas, trato con los entes.

VII

A partir de las relaciones entre el hombre y el Ser, en las cuales Heidegger reconoce lo propiamente humano del primero, podemos comprender su antihumanismo ontológico y qué humanis-

mo revindica frente a las formas humanistas que hasta ahora se han dado.

Recordemos que el motivo central y explícito de la *Carta* es la respuesta a la pregunta de cómo volver a dar un sentido a la palabra «humanismo». Heidegger engloba en este término a todo humanismo histórico, desde el del *homo romanus* de los tiempos de la República Romana, que se opone al *homo barbarus*, y que representa el primer humanismo, hasta las formas que reviste en nuestro tiempo con los humanismos cristiano y marxista. Aunque estas variedades humanistas se diferencian por su fines y medios, todas ellas tienen en común el determinar «la *humanitas* del *homo humanus* [...] a partir de una interpretación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo y del fundamento del mundo; es decir, del ente en su totalidad» (pp. 50 y 51). De ahí que Heidegger concluya que todo humanismo es metafísico no sólo en cuanto que presupone un «olvido del Ser», sino al pretender determinar la humanidad del hombre al margen de su relación con el Ser. Ahora bien, como ya se ha afirmado, la esencia del hombre en la que radica su humanidad, consiste en su *ek-sistencia*. O sea: en su estar vuelto o atento —en éxtasis— con respecto a la verdad del Ser. Sólo el hombre tiene esta manera de ser que es, a la vez, la propiamente humana.

Heidegger se opone a todo humanismo porque no sitúa a la altura debida la humanidad o dignidad del hombre (pp. 74 y 75). Su antihumanismo no significa —aclara— estar contra lo humano y en favor de lo inhumano: la barbarie o lo que rebaja la dignidad del hombre (aclaración que se ve empañada por el silencio que Habermas le reprocha ante lo inhumano y la barbarie de Auschwitz). Su antihumanismo es, pues, ontológico en cuanto que tiene por base no el hombre real —ese que ha sido bárbaramente humillado y aniquilado en Auschwitz—, sino el hombre en el plano principal del Ser. Por ello, si se quiere conservar la palabra «humanismo» hay que oponerse a todo humanismo anterior, por su carácter metafísico, y hablar de un humanismo nuevo que vea la humanidad del hombre en su estar al servicio de la verdad del Ser (pp. 138 y 139).

VIII

Aunque la crítica de Heidegger se extiende a todas las formas de humanismo hasta ahora existentes, al que apunta sobre todo con ella es al humanismo que, en la modernidad, ha convertido al hom-

bre en centro, raíz o fundamento frente a toda trascendencia o instancia suprahumana. Es el humanismo que, desde la Ilustración, concibe al hombre como un fin en sí; que se da a sí mismo su propia ley; que se siente amo y señor de la naturaleza y que, como sujeto autónomo, es la fuente de todo valor. Este humanismo que proclama como «manera humana de ser» la autonomía e independencia del hombre respecto de toda instancia suprema (llámese Dios, Espíritu o Ser), es precisamente el que cae bajo el hacha heideggeriana por olvidar la relación esencial del hombre con el Ser. No puede extrañarnos, por tanto, que el humanismo marxista que arranca del tronco de la modernidad («la raíz del hombre es el hombre mismo», dice el joven Marx), aunque con la vocación de superar sus limitaciones burguesas, de clase, y cumplir sus promesas incumplidas, sea también objeto de la crítica de Heidegger. Esta crítica es una consecuencia obligada de su antihumanismo ontológico, y no era necesario, por tanto, que para rechazar el humanismo marxista, de acuerdo con su peculiar concepción del hombre, del *Dasein*, violentara el pensamiento de Marx.

Al marxismo no se le puede atribuir —como Heidegger atribuye a todo humanismo— una «concepción estática y cosista» del hombre, ya que la suya es diametralmente opuesta. El ser del hombre —para Marx— estriba en su hacerse en un proceso de autocreación o humanización. En cada momento, el hombre es el producto de su praxis y es por ello esencialmente histórico. Pero, a la vez, en cuanto que va tejiendo con su praxis su «manera humana de ser» en sus relaciones sociales, el hombre es esencialmente y, en unidad indisoluble, un ser histórico, social y práctico.

Heidegger acredita a Marx el «haber reconocido en un sentido importante y esencial la enajenación del hombre, [que] hunde sus raíces en la ausencia de patria del hombre moderno» (pp. 102 y 103). Sólo que mientras para Marx la enajenación es una dimensión histórico-social de la existencia, en la que el hombre se deshumaniza, para Heidegger la enajenación se da fuera de la historia real y de la sociedad por la ausencia de esa patria suya que es la «vecindad del Ser». Heidegger también reconoce en la *Carta* que «la concepción marxista de la historia es superior a cualquier otra» por haber alcanzado «una dimensión esencial de la historia... en el seno de la cual se hace posible un diálogo fecundo con el marxismo» (pp. 102 y 103). Pero, este diálogo difícilmente puede darse cuando «lo histórico tiene su esencialidad en el Ser», en tanto que para el marxismo la tiene en el hombre, o también

bre en centro, raíz o fundamento frente a toda trascendencia o instancia suprahumana. Es el humanismo que, desde la Ilustración, concibe al hombre como un fin en sí; que se da a sí mismo su propia ley; que se siente amo y señor de la naturaleza y que, como sujeto autónomo, es la fuente de todo valor. Este humanismo que proclama como «manera humana de ser» la autonomía e independencia del hombre respecto de toda instancia suprema (llámese Dios, Espíritu o Ser), es precisamente el que cae bajo el hacha heideggeriana por olvidar la relación esencial del hombre con el Ser. No puede extrañarnos, por tanto, que el humanismo marxista que arranca del tronco de la modernidad («la raíz del hombre es el hombre mismo», dice el joven Marx), aunque con la vocación de superar sus limitaciones burguesas, de clase, y cumplir sus promesas incumplidas, sea también objeto de la crítica de Heidegger. Esta crítica es una consecuencia obligada de su antihumanismo ontológico, y no era necesario, por tanto, que para rechazar el humanismo marxista, de acuerdo con su peculiar concepción del hombre, del *Dasein*, violentara el pensamiento de Marx.

Al marxismo no se le puede atribuir —como Heidegger atribuye a todo humanismo— una «concepción estática y cosista» del hombre, ya que la suya es diametralmente opuesta. El ser del hombre —para Marx— estriba en su hacerse en un proceso de autocreación o humanización. En cada momento, el hombre es el producto de su praxis y es por ello esencialmente histórico. Pero, a la vez, en cuanto que va tejiendo con su praxis su «manera humana de ser» en sus relaciones sociales, el hombre es esencialmente y, en unidad indisoluble, un ser histórico, social y práctico.

Heidegger acredita a Marx el «haber reconocido en un sentido importante y esencial la enajenación del hombre, [que] hunde sus raíces en la ausencia de patria del hombre moderno» (pp. 102 y 103). Sólo que mientras para Marx la enajenación es una dimensión histórico-social de la existencia, en la que el hombre se deshumaniza, para Heidegger la enajenación se da fuera de la historia real y de la sociedad por la ausencia de esa patria suya que es la «vecindad del Ser». Heidegger también reconoce en la *Carta* que «la concepción marxista de la historia es superior a cualquier otra» por haber alcanzado «una dimensión esencial de la historia... en el seno de la cual se hace posible un diálogo fecundo con el marxismo» (pp. 102 y 103). Pero, este diálogo difícilmente puede darse cuando «lo histórico tiene su esencialidad en el Ser», en tanto que para el marxismo la tiene en el hombre, o también

cuando la historia ontológica se halla disociada de la historia óntica de los acontecimientos humanos.

Con todo, este reconocimiento limitado de «la dimensión esencial de la historia» en Marx, se borra cuando en el mismo texto desaparece esa dimensión histórica al atribuirle «naturalizar» la esencia del hombre. Ciertamente, Heidegger afirma: «Marx exige que el "hombre humano" sea conocido y reconocido. Este hombre lo encuentra en la sociedad. El hombre "social" es para él el hombre "natural". En la "sociedad", la "naturaleza" del hombre; es decir, el conjunto de sus "necesidades naturales" (alimentación, vestido, reproducción, necesidades económicas) está regularmente asegurada» (pp. 44 y 45). Heidegger identifica aquí las necesidades humanas con las naturales, elementales, que —como sabemos— no son las necesidades propiamente humanas que sólo se crean y se dan social e históricamente. La identificación es tan burda que cuesta trabajo creer que Heidegger la atribuya a Marx. Ciertamente, es en el paso de la necesidad natural a la humana, social, donde el hombre —a juicio de Marx— sin dejar de ser natural, se vuelve un ser propiamente humano.

Una identificación más sutil del marxismo con cierto materialismo la hallamos también en la *Carta*. En el pasaje correspondiente importa no sólo lo que se dice, sino también lo que implícitamente contiene. Veamos: «La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino más bien en una determinación metafísica, según la cual todo ente aparece como material de un trabajo» (pp. 102 y 103). La primera proposición no afecta al núcleo esencial de un materialismo praxeológico como el de Marx, pero sí la segunda, al presentar todo ente pura y simplemente como material de trabajo. Se olvida así lo que para Marx es fundamental: que el hombre se objetiva en ese ente, y que éste no se reduce a simple material en cuanto que, como producto de su trabajo, se transforma en objeto humano o humanizado. Heidegger no pone aquí el trabajo con lo que para Marx, en los *Manuscritos de 1844*, es capital: la esencia del hombre. El ente queda reducido a simple material porque para Heidegger el trato del hombre con él —en el que consiste el trabajo— reposa en el olvido del Ser. En definitiva, el humanismo marxista no puede ser aceptado por Heidegger, ya que es un humanismo que dignifica al hombre justamente por el trabajo, es decir, por un trato peculiar con los entes.

IX

A diferencia de lo que sostiene Marx, para Heidegger «la manera humana de ser hombre», no está en el trabajo, en el comportamiento práctico. Actuar, transformar prácticamente, es perderse en el dominio de los entes y apartarse del Ser. Por ello, por encima del trabajo, de la praxis, se eleva el pensar esencial que está a la escucha del Ser. Pero, si la acción, la práctica, quedan descartadas de la «manera humana de ser», ella sólo puede ser contemplativa, entendida ésta como un «pensar» que se eleva por encima de la teoría y la práctica, del pensar conceptual y de la acción. Quedan, pues, por debajo, de este «pensar» o acceso privilegiado a la verdad del Ser, tanto el pensar racional de la teoría como la transformación efectiva de los entes reales en la práctica. Y todo ello porque lo que cuenta, en definitiva, no es la relación del hombre con la naturaleza y las relaciones de los hombres en sociedad, sino su relación —como pensar— con el Ser. Este pensar que, a diferencia de la teoría racional de las ciencias no aporta ningún saber acerca de las cosas reales y que no tiene ningún resultado o efecto práctico, es el que pone al hombre con su esencia en la vecindad del Ser.

Vemos, pues, que el antihumanismo ontológico de Heidegger descansa en su concepción del hombre como ek-sistencia, y que esta concepción es la que le lleva a postular «el humanismo que piensa la humanidad del hombre a partir de su proximidad al Ser» (pp. 110 y 111). La humanidad, o lo humano del hombre y, con ella, su dignidad, está en ponerse al servicio de la verdad del Ser; o sea, en salvaguardar esta verdad a la que es convocado por el Ser (pp. 108 y 109). Ahora bien, ¿qué hombre es éste que sólo es humano en esa relación? Es un hombre irreal, ya que su «manera humana de ser» no se da en sus relaciones reales con la naturaleza; es decir, en su trato efectivo —mediante el trabajo— con los entes. Es asimismo un ser histórico puesto que lo que cuenta en definitiva en él, es su inserción en la historia del Ser; en términos heideggerianos, su propia historia, efectiva, real, es sólo una historia óntica con todo el peso que este calificativo tiene en la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Históricamente, el hombre, en esta concepción, no se produce o crea a sí mismo, toda vez que su destino está en manos del Ser, o como dice Heidegger: «El hombre no se realiza en su esencia, sino en tanto que es reivindicado por el Ser». Es, igualmente, un ser que no se pertenece a sí mismo y que,

lejos de ser autónomo, le corresponde esencialmente la heteronomía («...Sólo del Ser puede provenir la asignación de las consignas que habrán de ser normas y leyes para el hombre», pp. 162 y 163). Finalmente este hombre no es el protagonista de su historia. A semejanza del Espíritu de Hegel, el verdadero sujeto de la historia es el Ser. Y esta historia ontológica es la que cuenta, pues la historia del hombre real no es más que una historia óntica. Pero, en rigor, no hay una historia humana propia, pues la historia del hombre en cuanto tal es, en definitiva, la historia del Ser.

Con su humanismo, Heidegger pone el destino del hombre en manos de una instancia superior y suprahumana. Con ese humanismo, trata de superar el «olvido del ser» en que se sustenta, por su carácter metafísico, todo el humanismo anterior. Pretende así salvar al hombre de la enajenación en que le hunde ese «olvido» y, con ello, poner en lo más alto la dignidad del hombre. Ciertamente, no se trata de la enajenación real, efectiva, de la que habla Marx, ni tampoco de la dignidad de los hombres reales, tan bárbaramente rebajada en los tiempos inmediatamente anteriores a la *Carta* en los campos de exterminio nazis. Si a todo el humanismo anterior, le reprocha Heidegger su «olvido del Ser», ¿no podría reprocharse a su humanismo el «olvido del hombre», pero del hombre real, tan monstruosamente rebajado en su dignidad, casi, casi ante sus propios ojos?

(Julio de 1992)

Bibliografía

ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*, versión española de José M.ª Ripalda, Taurus, Madrid, 1975.
CEREZO, Pedro, DUQUE, Félix, y otros, *La voz de tiempos sombríos*, prólogo de José Luis L. Aranguren, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.
CONSTANTE, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar* (*Martin Heidegger*), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
GAOS, José, *Introducción a «El Ser y el Tiempo» de Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
GONZÁLEZ, Juliana, *Ética y libertad*, UNAM, México D.F., 1989.
HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, versión castellana de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989.
HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 1951.
—, *Lettre sur l'Humanisme* (edición bilingüe en alemán y francés), Aubier-

Montaigne, París, 1964 (versión española: *Carta sobre el humanismo*, Huscar, Buenos Aires, 1972).
—, *Introducción a la metafísica*, trad. de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1972.
MARX, Carlos, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, en Marx y Engels, *Escritos económicos varios*, trad. esp. de Wenceslao Roces, Grijalbo, México D.F., 1962.
MÜLLER, Max, *Crisis de la metafísica*, Sur, Buenos Aires, 1961.
PÖGGELER, Otto, *La pensée de Heidegger. Un cheminement vers l'Etre*, Aubier-Montaigne, París, 1967.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía y economía en el joven Marx*, Grijalbo, México D.F., 1982.
SARTRE, Jean-Paul, *L'Existencialisme est un humanisme*, París.
VATTIMO, Gianni, *Intruzione a Heidegger*, Editori Laorza, Bari, 1971.

La vida de una universidad tiene que ser, sustancialmente, ejercicio del pensamiento; pero de un pensamiento que no se conciba a sí mismo como un fin en sí, sino como pensamiento para la comunidad en sus diversos niveles (estatal, nacional y universal). En este sentido, cabe decir que la Universidad Autónoma de Puebla, en todos estos años difíciles, ha permanecido fiel, contra viento y marea, a su lema: «Pensar bien para vivir mejor».

Al otorgar los doctorados *Honoris Causa*, el Consejo Universitario toma en cuenta la trayectoria académica y política de los universitarios. Pues bien, en mi caso, independientemente de la valoración de mi actividad docente y escrita que, obviamente, no me toca a mi considerar, lo que sí puedo afirmar es que siempre he tratado de encauzarla dentro de las mismas coordenadas —pensamiento y vida— en que se desenvuelve la Universidad Autónoma de Puebla.

Por todo esto, acepto este Doctorado como un reconocimiento y estímulo a todos los universitarios que ejercitan su pensamiento, movidos por el noble fin al que sirve la Universidad Autónoma de Puebla.

Al agradecer su distinción al Consejo Universitario, lo hago también a los profesores de la Escuela de Filosofía y Letras, que la han promovido. Extiendo asimismo mi agradecimiento a todos los que con su presencia aquí la avalan y, de modo especial, a la

maestra Silvia Durán, por sus generosas palabras acerca de mi actividad docente y mi obra escrita.

No quisiera que mi intervención se redujera a estas expresiones sinceras de gratitud, y, abusando un poco de vuestra paciencia, agregaré algunas reflexiones sobre este pensar, que puede y debe servir a la vida y que no es otro que el pensar racional. Con este motivo, me referiré a la función que la filosofía debe cumplir hoy en la tarea de reivindicar, rescatar o enriquecer la esfera de la razón.

Se trata de una necesidad no sólo teórica sino práctica, porque la razón está siendo asediada cada vez más y porque esta impugnación de la razón no puede dejar de afectar a nuestras vidas tanto en el plano del pensar como en el plano del comportamiento práctico. La razón no tiene hoy peor enemigo que el reiterado empeño en introducir lo irracional tanto en las relaciones de los hombres con la naturaleza, que puede llevar a un desastre ecológico, como en las relaciones entre los hombres que puede llevar a un holocausto nuclear.

Irracionalismo teórico y práctico

Este irracionalismo se da en los más diversos niveles. Hay ciertamente un irracionalismo que no es nuevo: el de las prácticas supersticiosas que se asumen espontáneamente. Pero hay, sobre todo, creencias y comportamientos ya no tan espontáneos, difundidos en amplia escala por los medios masivos de comunicación que distribuyen irracionalmente, en el destino de las personas, los beneficios y maleficios. Si a esto se agrega la orientación, cada vez mayor, hacia la búsqueda de los «paraísos artificiales», hemos de reconocer que el irracionalismo, no sólo espontáneo sino provocado socialmente, gana una faja cada vez más ancha de la vida cotidiana.

Pero no se trata sólo de esto, con ser grave. Asistimos también a toda una conducta irracional de clases, instituciones y Estados. Basta señalar cómo el dominio del hombre sobre la naturaleza en el que se cifraba, como ciencia y técnica, el poder de la razón, se ha vuelto irracional al minar las bases naturales de la misma existencia de los hombres. Y señalemos, asimismo, cómo los inmensos recursos a que recurre una desenfrentada política agresiva, militarista, que podrían aliviar considerablemente la miseria y el hambre que se extienden por el planeta, no sólo no se dedican a

esto, sino que ponen en peligro la propia supervivencia de la humanidad.

Pero junto a este irracionalismo, ideológico o práctico, espontáneo o inducido, individual o estatal, hay un irracionalismo teórico que pretende sustraer el pensamiento, la realidad y el comportamiento humano a la razón. Y este irracionalismo es el que pretenden afirmar ciertas filosofías, ya sea por conducto de algunos filósofos mayores como Heidegger o de otros menores como Cioran y los «nuevos filósofos» franceses. Este irracionalismo discurre por dos vertientes, sin que sean las únicas:

1) La negación del pensar racional y de su fruto más logrado, pero no exclusivo: la ciencia.

2) (Consecuencia de la anterior), la negación de la posibilidad de fundar y organizar racionalmente, en el futuro, las relaciones entre los hombres.

Si la primera nos arroja en brazos del oscurantismo, la segunda priva de sentido a todo intento —lucha o esfuerzo— por construir un mundo sin explotación ni dominación. Justamente por lo que significa este devastador ataque a la razón, se comprende una tarea fundamental de la filosofía: la de hacerle frente. Tarea, por supuesto, nada nueva, que ha conocido históricamente altas y bajas hasta llegar a esta situación de hoy, en que pensar y actuar racionalmente se han vuelto una necesidad vital.

Filosofía y razón

Filosofía y razón no siempre se han mantenido a la misma distancia y cuando se han acercado no siempre se ha tratado de la misma filosofía y de la misma razón. La filosofía nace justamente en la Grecia antigua, frente al mito, al dar a la razón una dimensión universal: rige al mundo (cosmos) y al hombre. Y al liberar las relaciones entre los hombres del imperio de lo natural, se trata —por primera vez— de construir una comunidad humana o *polis* que, como el mundo, sea racional.

En la Edad Media, la razón pierde esa posición señera y, subordinada a la fe, sirve a principios, dogmas o valores que no toca a ella establecer. Es en la Edad Moderna cuando la razón se afirma de nuevo:

a) En la relación del hombre con la naturaleza, en la cual se constituye la ciencia moderna.

b) En la política como relación de los hombres entre sí; justamente en nombre de la razón se destruyen poderes e instituciones.

Una clase social que domina ya económicamente —la burguesía— sirve de ella para emanciparse políticamente. La razón es así revolucionaria y emancipatoria. Si la Revolución Burguesa de Francia decapita —en nombre de la Razón— a un rey, la razón pura kantiana decapita e este rey de reyes que es Dios. No es casual que los revolucionarios franceses levanten en las calles un altar a la Diosa Razón. La razón a su vez —como ciencia aplicada a la técnica— permite un inmenso desarrollo de las fuerzas productivas. De este modo, se conjugan sus poderes espiritual, político y material.

La razón gobierna el mundo —dice Hegel—, pues es lo universal a lo que sacrifica lo particular, lo contingente y lo individual. Y aunque para Hegel esta razón es histórica, porque es en la historia donde se realiza, todo en ésta se halla sujeto a esa razón universal y se encamina hacia los fines de ella.

Contra este racionalismo universal, objetivo que ahoga al hombre concreto y a la historia real, se alzan dos posiciones filosóficas cuyas prolongaciones llegan hasta nuestros días: una, la que tiende a rescatar al individuo, disuelto en este movimiento de la razón universal. Es la tendencia que va de Kierkegaard a Sartre y, en el plano político-social, del liberalismo burgués al anarquismo. Pretende haber rescatado al individuo concreto del universal abstracto hegeliano, pero se trata de un intento fallido, porque ese individuo, separado de su fundamento y naturaleza social, se vuelve también una abstracción.

Otra posición es la que tiende a dar a la razón un contenido histórico, concreto y práctico. Es la posición que asumen Marx y Engels frente a la razón universal que teorizan Hegel y Kant y que, como demuestra la experiencia histórica de la Revolución francesa, resulta ser una razón histórica, de clase, burguesa. Este contenido histórico-concreto explica que la misma razón que funciona como razón revolucionaria, liberadora en el siglo XVIII, se transforme después, encarnada en la ciencia y la técnica, en *logos* de la dominación.

Pero no basta reconocer el carácter histórico de la razón si se entiende —como lo entiende Hegel— teleológicamente, es decir,

como una razón que se identifica con un fin que se realiza necesaria e inevitablemente; realización que llevan a cabo los pueblos de Occidente y de la que quedan excluidos los que Hegel llama «pueblos sin historia».

El racionalismo marxista es incompatible con este racionalismo teleológico, universal y abstracto que, en definitiva, esconde y justifica, tras el reino de la razón, el reino de la burguesía y del Estado burgués. Pero Marx, y sobre todo cierto marxismo, no siempre se ha deslindado de este racionalismo universal del que se alimentan el eurocentrismo que deja a los pueblos no occidentales fuera de la historia.

Sin embargo, en la obra de Marx se encuentran otros elementos que contrarrestan semejante interpretación. Son aquéllos en los que se enfrenta a toda teleología o marcha inevitable hacia un fin de la historia; de ahí su dilema: socialismo o barbarie. De ahí sus puntualizaciones sobre el significado de *El Capital* para el capitalismo occidental. De ahí, igualmente, su precisión de que, dadas ciertas condiciones, pueda transitarse a una sociedad superior sin pasar inevitablemente por el capitalismo y de ahí, finalmente, su oposición a que se interprete su teoría de la historia como una concepción filosófico-universal que sería meta-histórica.

Tal es el alcance de la razón histórica para Marx y de la razón en la historia.

Lo racional y lo irracional en la realidad y en la teoría

Ahora bien, en nuestros días, al enfrentarse con el problema de la naturaleza y función de la razón, hay que tomar en cuenta una serie de hechos que explican tanto el auge de cierto irracionalismo como la absolutización de un modo de pensar racional —el de la razón positiva, científica— que llevan a cabo todas las variantes del positivismo. Entre estos hechos hay que contar los siguientes:

1) El desarrollo impetuoso, pero deformado, de las fuerzas productivas (contra la naturaleza y contra el hombre mismo).

2) El desplazamiento del antagonismo social fundamental (burguesía-proletariado según el marxismo clásico) al del imperialismo - Tercer Mundo.

3) La irrupción en el escenario histórico de los «pueblos sin

historia», según Hegel, irrupción de la que son claro testimonio las revoluciones mexicana, rusa, china, vietnamita, cubana y nicaragüense.

4) La transformación de la ciencia en una fuerza productiva directa —como había previsto Marx—, pero a la vez con un potencial destructivo, que no pudo sospechar.

5) Enorme progreso tecnológico, desde el punto de vista de su racionalidad instrumental, de su eficacia, pero a su vez tanto más irracional desde un punto de vista humano cuanto más racional o eficaz, —desde el punto de vista instrumental— es su capacidad de destrucción e incluso de exterminio de la especie humana.

A esta conjugación de lo racional y lo irracional en la realidad misma responden en el plano teórico y, particularmente en la filosofía:

En primer lugar, la absolutización de la razón positiva arrojando al campo de lo irracional todo lo que escapa a ella (ideología, moral, política, etc.). Es la posición de los neopositivismos de toda laya.

En segundo lugar, la que reduce la función racional de la filosofía a los problemas del lenguaje (ya sea el de la ciencia o el lenguaje oridinario), sustrayendo a ella toda reflexión sobre la naturaleza del hombre, de la sociedad o de la historia. Es la posición de los diversos tipos de filosofía analítica.

En tercer lugar, la que, partiendo de los aspectos irracionales con que se presenta la realidad social en una época en que la razón misma —con su desarrollo— se ha vuelto irracional, eleva lo irracional al plano de lo absoluto. Ya sea porque se descubra una perversidad intrínseca en la razón, o porque se considere que el pensamiento sobre el hombre, la sociedad y la historia escapa a ella, este irracionalismo descalifica todo intento de transformación social y reduce, por ello, el socialismo a una nueva utopía.

Hacia un nuevo racionalismo

Frente a este irracionalismo que ciega los ojos y ata las manos, hay que reinvindicar un racionalismo nuevo que hunde sus raíces en Marx. Se trata de un racionalismo liberado de toda teleología (no hay un fin al que se encamine inexorablemente la historia;

ésta será en definitiva lo que hagan los hombres). Un racionalismo, por tanto, liberado de todo progresismo (como movimiento inevitable de lo inferior a lo superior), pero también de todo pesimismo (no está escrito todavía el fin —en su doble sentido— de la historia).

Si la amenaza de un holocausto nuclear basta para echar por tierra todo progresismo, los logros alcanzados hasta hoy —en todos los campos— por la humanidad, refutan la idea de un regreso o degradación inevitables.

Finalmente se trata de un racionalismo concreto, histórico, vinculado a la práctica, a la acción de los hombres, de los que dependerá en definitiva —de su conciencia, organización y acción— que el proceso histórico progrese, se degrade o detenga.

Un racionalismo de este género, que es el que hoy tiene que reivindicar la filosofía, ha de unir lo que ciertas filosofías han desatado en estos últimos tiempos:

a) *La unidad de los objetivos, fines o aspiraciones a transformar la realidad con el conocimiento de esa realidad*. Dicho en otros términos: la unidad de ciencia e ideología. Sin la ideología que mueve a transformar, la ciencia será estéril; sin la ciencia, la aspiración a transformar el mundo será utópica, impotente. Lo cual quiere decir, a su vez, que la ciencia no agota el campo de lo racional; hay un mundo de valores, de aspiraciones o de fines que no son irracionales en cuanto que para realizarse tienen que fundarse racionalmente.

b) *La unidad de medio y fines*. La pretensión de que los medios —la ciencia y la técnica— por su desarrollo autónomo, sin relación con fines o como fines en sí, explican la perversidad de la ciencia y la técnica en nuestros días, ocultan la realidad de que son ciertos fines —mantener las relaciones de explotación y dominación— los que explican el uso actual y negativo de estos medios —la ciencia y la técnica—.

c) *La unidad de hecho y valor* que Max Weber trató de separar en las ciencias sociales. Tal separación se ha revelado imposible y sólo sirve —en la época en que la ciencia despliega un potencial negativo— para tratar de justificar la irresponsabilidad moral, política y social del científico.

Tal es la razón que hoy, por una necesidad, no sólo teórica, filosófica, sino práctica, vital, toca defender y reivindicar a la filo-

sofía: una razón, en suma, que permita una relación natural —y, por tanto, humana— con la naturaleza y una relación más justa —más humana, pues— entre los hombres. No otra cosa quiere decir, en definitiva, el lema de esta Universidad: «Pensar bien para vivir mejor».

(Junio de 1984)

RADIOGRAFÍA DEL POSMODERNISMO

Desde mediados de la década pasada, un concepto ambiguo y resbaladizo martillea nuestros oídos: el de posmodernismo. Con él se alude a una nueva sensibilidad, nuevas ideas o nuevos estados de ánimo que corresponderían a una nueva realidad social —la de la posmodernidad— que vendría a suceder a una realidad agotada: la de la modernidad. Aunque sólo fuera por este lazo temporal, modernidad y posmodernidad se presentan en cierta relación que no se agota en ese lazo.

¿Cuál es la naturaleza de esa relación entre ambos términos? ¿De exclusión o inclusión?, ¿de continuidad o ruptura?, ¿de afirmación, negación o superación? El prefijo *pos* no basta para fijar esa relación, ya que sólo hace referencia a una sucesión temporal en que una realidad viene *después* de otra. Pero sí nos sugiere que la segunda realidad —posmoderna— no puede prescindir de la primera —la modernidad— sea para continuarla, negarla, radicalizarla o despedirse de ella. El *pos* de la posmodernidad, a la vez que alude a una nueva realidad, indica la inclusión en ella —en una forma que habrá que ver— de la modernidad. Así, pues, no podemos dejar de partir en nuestras reflexiones de cierta idea de la modernidad, ya que solo desde ella podemos determinar si estamos histórica, social e ideológicamente ante una realidad posmoderna y hasta qué punto se justifica la visión posmodernista de una y otra.

Algunas precisiones

Al hablar de posmodernismo, no nos estamos refiriendo —como en general se hace, dada la importancia que reviste en las artes y la literatura, sobre todo en sus orígenes— a un determinado estilo artístico, después del descrédito u ocaso de las vanguardias del siglo XX. Nos referiremos más bien a un conjunto de proposiciones, valores o actitudes que, independientemente del grado de su validez teórica, no puede negarse que existen, y funcionan ideológicamente, como parte de la cultura, la sensibilidad o la situación espiritual de nuestro tiempo. Aunque no existiera la realidad posmoderna, o aunque ésta —de existir— apareciera distorsionada en la visión posmodernista, el posmodernismo con todas sus vaguedades y variantes es un hecho. Y los hechos —como decía Lenin— son muy testarudos. Por ello, tenemos que afrontarlo abriéndonos paso en la enmarañada selva conceptual de sus paladines y detractores. Y puesto que la relación con la modernidad es insoslayable, necesitamos partir de ella para examinar las pretensiones posmodernistas que arrancan de una crítica radical. Si la posmodernidad de la que surge la conciencia posmoderna se levanta sobre las ruinas de la modernidad, es preciso esclarecer la naturaleza de esa realidad hoy en ruinas que el posmodernismo pretende definitivamente sepultar.

Por modernidad cabe entender el proceso histórico que se abre con el proyecto ilustrado burgués de emancipación humana, con la Revolución francesa que pretende llevarlo a la práctica y con la Revolución Industrial que va a desarrollar inmensamente las fuerzas productivas. Este proceso histórico de modernización es un proceso de expansión progresiva. La sociedad moderna es una sociedad dinámica, en constante desarrollo, orientada hacia el futuro, una sociedad que no conoce límites ni estancamiento. La modernidad parece caracterizada por una serie de rasgos positivos: 1) su proyecto de emancipación humana; 2) su culto a la razón que impulsa el dominio cada vez mayor del hombre sobre la naturaleza y sobre sus propias relaciones sociales, humanas y 3) el carácter progresivo del proceso histórico, proceso lineal y ascendente en el que lo viejo cede su puesto a lo nuevo y en el que —como dice Marx— «todo lo sólido se desvanece en el aire».[1] Ser

---

1. Palabras de Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* que sirven de título al libro de Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La*

moderno es estar abierto siempre a lo nuevo en un proceso progresivo hacia un fin o meta superior. Componente esencial de la modernidad es, pues, la negación del pasado, de lo viejo, y la preeminencia del futuro, de lo nuevo.

La crítica de Marx a la modernidad

Esta visión afirmativa de la modernidad es la que sostienen los ideólogos de la ilustración para los cuales —como escribe Kant— la modernidad es la llegada del hombre a su mayoría de edad. Y lo que permite, guía y encarna esa llegada es la razón. Ahora bien, si dejamos a un lado la voz de alarma que, en plena ilustración, da Rousseau al denunciar, frente a su optimismo racionalista, las consecuencias negativas que tienen para el hombre ese progreso racional en la cultura y la civilización,[2] es Marx quien más vigorosamente pone en relación los aspectos positivos y negativos de la modernidad. Al subrayar su ambivalencia, Marx no regatea los méritos históricos de la clase social que la encarna e impulsa: la burguesía. Pero, a la vez, subraya el terrible costo humano que ese progreso de la razón, que se materializa en el inmenso desarrollo de las fuerzas productivas, ha tenido para el proletariado la elevación hasta alturas jamás conocidas —gracias al desarrollo de la ciencia y la técnica— del dominio del hombre sobre la naturaleza, que se ha traducido en un dominio mayor —bajo la forma de la enajenación— del hombre sobre el hombre. La modernidad abre enormes posibilidades de desarrollo a la vez que limita desde un punto de vista humano y social. Pero lo negativo y lo positivo se vinculan necesaria, intrínseca, dialécticamente. La modernidad que por su forma burguesa tiene tan terrible costo humano, crea en su seno las condiciones que harán posible, al destruirse y supe-

---

experiencia de la modernidad, Madrid, Siglo XXI de España, 1988. El pasaje completo que cita Berman dice así: «Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias e ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejadas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas».

2. Cf. mi estudio *Rousseau en México*, Co. 70, México D.F., Grijalbo, 1969.

rarse esa forma burguesa, el paso a una sociedad superior, verdaderamente emancipada, libre y humana.

Estamos de acuerdo en considerar a Marx como un modernista,[3] pero un modernista que aspira a llevar hasta sus últimas consecuencias los objetivos emancipatorios de la modernidad, lo cual le lleva a su vez a poner al descubierto sus aspectos negativos —la explotación y opresión de los hombres— determinados justamente por sus limitaciones de clase. La visión marxiana de la modernidad es inseparable de la crítica a fondo de su forma burguesa. Esta crítica es indispensable asimismo para fundar racionalmente el proyecto de emancipación comunista que supere el carácter limitado, de clase, que había postulado la ilustración burguesa. Hay que reconocer, sin embargo, que en su visión y crítica de la modernidad, Marx no se desprende totalmente del lastre racionalista universal, progresista, teleológico y eurocéntrico del pensamiento burgués ilustrado.

Las críticas de Nietzsche, Weber y Adorno

Después de Marx, en el siglo XIX Nietzsche y en el XX Weber y la Escuela de Franckfort, radicalizan la crítica de la modernidad tanto al poner en cuestión sus premisas y fundamentos como al denunciar sus consecuencias negativas. Nietzsche ataca los conceptos de superación y progreso y con ello descalifica la historia como proceso ascendente bajo el signo de lo nuevo. Para Nietzsche no hay ascenso sino retorno. Por otra parte, los valores supremos a los que podría dirigirse ese ascenso histórico quedan pulverizados. Y sin embargo, aunque Nietzsche dinamita el suelo de la razón y el progreso, y con ello se viene abajo el proyecto ilustrado de emancipación, no niega éste en términos absolutos, ya que confía en un «hombre nuevo» que sabrá «crear nuevos valores». Tras la denuncia implacable de los peligros de la modernidad, peligros que atribuye a la ciencia, al racionalismo, a la «muerte de Dios», Nietzsche ve a ese «hombre nuevo» abriéndose paso entre ellos, con lo cual el futuro sigue abierto.

La visión de Weber de la modernidad se centra en el poder de la razón. Modernización se identifica así con racionalización. Y

3. Tal es la tesis de Berman en su obra citada que desarrolla sobre todo en el capítulo 2.

ésta se entiende como un proceso progresivo en el cual se enajena la racionalidad conforme a fines o valores. El orden social moderno, producto de este proceso, es una «jaula de hierro» que determina con una fuerza irresistible dentro de sus barrotes el destino de cada individuo. Se trata del orden económico capitalista en el que la producción no conoce valores sino eficiencia; un orden que no admite, a diferencia de lo que piensa Marx, la posibilidad de trascenderlo ni siquiera con el socialismo. La modernización como racionalización progresiva conduce así a un aprisionamiento inevitable e insuperable en la «jaula de hierro» de la sociedad moderna.

Para Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, la modernidad se caracteriza por el despliegue de la razón objetivante, sistematizante o instrumental, que se traduce en un ilimitado progreso técnico y económico. Esta razón instrumental que impulsa la dominación tecnológicamente se convierte, a su vez, en simple aparato de dominación en las relaciones entre los hombres. El proyecto ilustrado se derrumba y lo que ofrece en su lugar la realidad, sobre todo en la fase de la sociedad industrial avanzada, es sólo reificación y burocratización de la vida social. La emancipación la busca Adorno en el plano estético, en el arte que prefigura un orden de reconciliación.

La realidad social posmoderna

La crítica de la razón, del progreso y del sentido de la historia que llevan a cabo Nietzsche, Weber y Adorno proporciona importantes puntos de apoyo al pensamiento posmoderno que va a radicalizar aún más sus críticas. La modernidad no es sólo criticada sino negada y las alternativas a lo negado, ya bastante apagadas, acaban por ser apenas una luz mortecina en la oscuridad. Pero, ¿qué es lo posmoderno que se enfrenta así a la modernidad? Lo posmoderno se presenta como un cambio radical del pensamiento en las condiciones de existencia que siguen a las de la modernidad. Estas condiciones de existencia en que insisten los posmodernistas son las propias de una sociedad informatizada en la que la multiplicación de las máquinas de información con sus múltiples juegos de lenguaje afecta a la interacción social. Una sociedad en la que la cuestión de la legitimación se plantea en nuevos términos: como autolegitimación del poder y como pérdida de la legiti-

mación del saber en lo que Lyotard llama los grandes relatos de la emancipación o de la totalidad en el sentido ilustrado o hegeliano-marxista. Una sociedad asimismo de consumo en la que «la renovación continua [...] está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad [...] es aquello que permite que las cosas continúen de la misma manera», según escribe Vattimo.[4] Se trata igualmente de un sistema social que —como escribe Lyotard— por haber alcanzado su «máximo grado de objetivación, entran en crisis las formas ideológicas que lo legitimaban», lo que lleva a «tomar críticamente conciencia de la fuerza destructiva inscrita en la *ratio* y en la *relación ratio-dominio*».[5] Pero, en definitiva, si nos atenemos a las relaciones de producción que están en la base de este mecanismo de explotación y dominación de los hombres y los pueblos, se trata —sin los eufemismos de «sociedad de consumo» o «sociedad posindustrial»— de la sociedad capitalista desarrollada, capitalismo tardío o capitalismo multinacional que emerge después de la Segunda Guerra Mundial y que, lejos de romper con la lógica expansionista del capitalismo moderno —el que Marx conoció, describió y explicó— abre una tercera fase a esa expansión, expansión «tras las primeras expansiones del mercado nacional y del imperialismo», expansión que no conoce enclaves, trátese de la naturaleza, el inconsciente, el arte o el tercer mundo. En este espacio multinacional en el que se hallan arrojados los individuos y los pueblos, hay que buscar las raíces y la necesidad del posmodernismo que Jameson caracteriza por ello como lógica cultural del capitalismo multinacional o tardío.[6]

Pero para entender por qué el capitalismo tardío engendra esa lógica cultural, o esa conciencia posmoderna desmovilizadora de las conciencias, y cómo lleva a cabo esa función ideológica, social, política, necesitamos fijar algunos rasgos relativamente estables en la naturaleza ambigua, resbaladiza y heterogénea del posmodernismo. Pero su perfil tendremos que dibujarlo sobre todo a través de sus negaciones.

---

4. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 14.

5. Franco Crespi, «Ausencia de fundamento y proyecto social», en G. Vattimo y P.A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 349.

6. Fredric Jameson, «El posmodernismo como lógica cultural del capitalismo tardío», próxima aparición en Edic. Imago Mundi.

Niega, en primer lugar, lo que constituye la médula misma de la visión afirmativa de la modernidad: su proyecto de emancipación. Hemos visto que este proyecto, sujeto a las crítica de Nietzsche, Marx y la Escuela de Francfort, ya no podía mantenerse en su forma originaria, burguesa, aunque su idea de la emancipación humana podría ser rescatada como intentaron rescatarla Nietzsche, Marx y Adorno. Ahora bien, para el pensamiento posmoderno tal rescate es imposible, no sólo en la forma en que lo hicieron los críticos mencionados, sino en cualquier opción que trate de trascenderlo. Los proyectos de emancipación como los de la ilustración burguesa y el marxismo caen dentro de lo que Lyotard llama los metarrelatos carentes de legitimación. Su negación posmodernista no se hace para trascenderlos en nombre de otro proyecto, superando sus limitaciones o buscando nuevos fundamentos. Esto último resulta vano, pues el pensamiento posmoderno arroja por la borda la categoría misma de fundamento, con lo cual se arruina todo intento de legitimar un proyecto. Ciertamente, existe un nexo estrecho entre proyecto y fundamento, ya que todo proyecto tiene que estar fundado. Pero, si se corta el nexo entre uno y otro, todo proyecto se hace imposible, ya que no habría fundamento que lo legitimara. Y así los proclama Franco Crespi, uno de los exponentes del pensamiento «débil» o posmoderno: «El reconocimiento de la carencia de fundamento y de su carácter irrevocable lleva consigo la renuncia a cualquier tentación de formular un proyecto total de transformación de la realidad social».[7] Pero, en una sociedad injusta, ¿se puede renunciar al proyecto de trasformarla y fundamentar ese proyecto? Ciertamente, esa fundamentación puede ser —como en tantas doctrinas salvadoras o utópicas— ilusoria o utópica, pero también —como en el socialismo marxiano —factible y racional. Por otra parte, si se afirma la carencia absoluta de fundamento ¿en qué fundamos la falta de fundamento? Vemos, pues, que no es tan fácil despedir al fundamento.

La negación del proyecto emancipatorio es, en definitiva, una cuestión central no sólo teórica sino práctica, política, ya que descalifica la acción, y condena a la impotencia o al callejón sin salida de la desesperación al fundar —ahora sí— la inutilidad de todo

---

7. Franco Crespi en *op. cit.*, p. 343.

intento de trasformar radicalmente la sociedad presente. Y con este motivo el pensamiento posmoderno echa mano de otras negaciones como las de superación, historia, sujeto, progreso, novedad, etc., aprovechando en este terreno lo sembrado ya —como demuestra Vattimo— por Nietzsche y Heidegger.[8] La superación se concibe como una categoría de la modernidad que ni siquiera como superación crítica puede aceptarse, ya que mantiene la identificación del ser con lo nuevo, carente de valor para el posmodernismo. La historia es otra de las cabezas que rueda bajo la guillotina posmodernista. Ya no se trata de la historia sin sujeto, postulada por el estructuralismo francés, ni tampoco de la falta de sentido de la historia, sino que se trata pura y sencillamente de que no hay historia, de que si la ha habido ha llegado a su fin o de que estamos en la poshistoria. Se disuelve la historia como un proceso unitario dotado de cierta coherencia y racionalidad. Y cambia nuestra conciencia del tiempo, ya que la tecnología de la información tiende a deshistorizarla al reducir los acontecimientos al plano de la contemporaneidad o simultaneidad. El presente absorbe al pasado e igualmente es absorbido el futuro: lo que llega o lo que hay que esperar. O como dice Baudrillard: «El futuro ya ha llegado» y no hay que esperar ninguna utopía.

El pensamiento posmoderno se centra, pues, en el presente, en un presente que se reproduce a sí mismo y en el que lo nuevo es sólo lo mismo. Ya no cabe hablar de historia como proceso que desemboca en un presente que ha de dejar paso, sobre todo con su transformación de la sociedad, al futuro, a lo que no ha llegado aún y por cuya llegada luchamos. Es, pues, propio del pensamiento posmoderno esta exaltación del presente y negación del futuro que, en verdad, es la conciliación con un presente, el nuestro, conciliación que es siempre la marca del conservadurismo. Recuérdese el Hegel de la Filosofía del Derecho que concilia la idea con la realidad, el Estado que encarna la razón con el Estado prusiano de su tiempo. Para Hegel ha habido historia: la que conduce a ese presente, pero en rigor ya no la hay porque lo que cuenta es ese presente y no el futuro. Para él —como para los posmodernos— no hay necesidad de transformar la realidad. Los que aspiran a transformarla revolucionariamente no hacen sino dar rienda suelta a su «impaciencia subjetiva».

---

8. Vattimo, *op. cit.*, pp. 9-10.

En cuanto a la «muerte del sujeto», proclamada por el posestructuralismo francés, el posmodernismo la hace suya, enfrentándose así a toda supervivencia romántica del genio, o a las experiencias modernas de ansiedad o rebelión personal que Jameson ilustra ejemplarmente con el *El grito* de Munch.[9] Ciertamente, la disolución de la subjetividad es real y no sólo un problema ideológico o estético. La modernización capitalista ha fragmentado al individuo con la división del trabajo y ha disuelto su individualidad al cosificar o burocratizar su existencia. Pero en el reconocimiento de esto no hay nada nuevo: Marx lo había descrito y explicado y Kafka, en plena modernidad, nos hace ver vívidamente —en *El Proceso*, por ejemplo— esta disolución de la subjetividad. Pero los posmodernistas absolutizan la tesis hasta negar en el arte el estilo personal y cerrar a piedra y lodo la puerta de una nueva subjetividad. En verdad, en un mundo cosificado, burocratizado, la «muerte del sujeto» es un hecho real, pero, sólo si este mundo se pone fuera de la historia, se hace imposible el rescate del sujeto que no tiene por qué reducirse al ego individual burgués.

Conciencia de la condición posmoderna

En verdad, el posmodernismo no deja de tomar en cuenta las condiciones actuales de existencia que, por no haberse dado en la modernidad, pueden considerarse «posmodernas». Vivimos en el mundo de la bomba atómica, un mundo en el que el fin de la historia real es posible porque es posible el fin de la modernidad. No faltan, pues, elementos catastróficos reales para conocer que el potencial destructivo de la modernidad ha progresado hasta el punto de convertirse en la destrucción absoluta. Ciertamente, en el seno mismo de la modernidad se había ya denunciado —desde Marx a Adorno— su potencial destructivo, pero sólo desde el final de la Segunda Guerra Mundial sabemos que ese potencial alcanza una dimensión absoluta al amenazar la supervivencia misma de la humanidad. En este sentido es legítimo hablar de condición posmoderna de la existencia, justamente cuando ésta se halla bajo la amenaza de un holocausto nuclear a la que se unen como amena-

---

9. F. Jameson, texto antes citado.

zas también reales una catástrofe ecológica y una no descartable tragedia genética.

La conciencia de esta condición posmoderna es necesaria para contribuir a que la «autodestrucción de la humanidad» no se convierta en una realidad. Pero para el pensamiento posmoderno se trata de una «agonía de la realidad» (expresión de Baudrillard) que vendría a justificar sus negaciones de la historia, del progreso y sobre todo de la espera de un acontecimiento que cambie la historia.

Fascinación, «moral de la muerte» y liberación

Una tendencia de la conciencia posmoderna es —como subraya Klaus R. Scherpe— «la desdramatización del fin».[10] Al confrontarse con una posible catástrofe nuclear, el terror cede ante la ansiedad, la atracción o la fascinación por experimentar el fin, como se pone de manifiesto sobre todo en la versión alemana del posmodernismo.

El abismo —la catástrofe nuclear— que suscita la fascinación no es un acontecimiento totalmente destructivo o negativo para el hombre, ya que en él el hombre se purifica o autentifica. Como dice Scherpe interpretando la filosofía posmodernista de Ulrich Horstman, «la fascinación recae en el autodescubrimiento, en el momento de la aniquilación».[11] Estamos, pues, ante una fascinación, éxtasis, «revuelta» o «nueva moral de la muerte», expresiones nuevas, posmodernistas, que recuerdan la no tan humana del «ser para la muerte» de Heidegger como vida auténtica humana. Ni resistencia ni resignación, sino experiencia de la autenticidad del hombre justamente en el momento de su aniquilación. Se comprende, a la luz de estas ideas, que dos pensadores franceses que giran en la órbita posmoderna —como Baudrillard y Glucksman— aboguen por elevar el nivel del armamento nuclear. ¿Por qué no si con ello se acelera el fin, es decir, el acontecimiento que permitirá el autodescubrimiento y autorrealización de la humanidad? Por otro lado, la fascinación ante el abismo, al eliminar la protesta y la

---

10. Klaus R. Scherpe, «Dramatización y desdramatización de "el Fin": la conciencia apocalíptica de la modernidad y la posmodernidad», en *Modernidad y posmodernidad*, compilación de Josep Picó, Madrid, Alianza, 1988.

11. *Ibíd.*, p. 377.

resistencia, al desdramatizar el fin y complacerse con él, da a esta conciencia de la catástrofe como espectáculo una dimensión estética, aunque no por ello menos política.

Vemos, pues, en qué desemboca la absolutización de la crítica posmodernista del potencial destructivo de la modernidad: en una reconciliación con la realidad cuando ésta adopta la condición posmoderna de la amenaza de una autodestrucción de la humanidad. Una reconciliación que entraña con la «moral de la muerte», una liberación que hasta ese momento se había negado. Vattimo no anda descaminado al considerar a Heidegger un «filósofo de la posmodernidad».[12] Tendríamos así que sólo con la negación absoluta que representa un holocausto nuclear el pensamiento posmoderno encuentra lo que ha negado a la modernidad: la liberación, autenticidad o reapropiación de la existencia humana.

Las alternativas posmodernas

Ahora bien, si de esta afirmación última, apocalíptica de lo auténticamente humano, pasamos a las alternativas que el posmodernismo ofrece a sus negaciones, antes consideradas, de la historia, del futuro, del sujeto, de la razón, veremos que sólo ofrece débiles alternativas. Esto correspondería a un pensamiento que se ha caracterizado a sí mismo, con la modestia que oculta la soberbia, como un pensamiento «débil». Frente a la negación moderna del pasado y al énfasis en la novedad y la apertura al futuro, el posmodernismo repudia lo nuevo como valor; lo que valora es el pasado absorbido por un presente que, al reproducirse a sí mismo, cierra la puerta al futuro. De ahí que rechace la innovación que en el plano social representa la revolución, o la innovación que en una sucesión de ismos buscan en el plano estético las vanguardias del siglo XX. Concordante con esta nostalgia del pasado es la explotación posmodernista de las tradiciones con un criterio ecléctico. El eclecticismo, tan desprestigiado en la modernidad y tan ajeno a las vanguardias artísticas, es asumido positivamente por el posmodernismo. Puesto que no hay historia, o sentido de la historia, se justifica el eclecticismo ante sus normas, paradigmas o estilos. En un rascacielos pueden co-

12. En *El fin de la modernidad, op. cit.*

existir una sección media neoclásica, una columnata romana y un frontispicio estilo Chippendale.[13]

Otro rasgo afirmativo posmodernista sería la reivindicación de lo fragmentario frente a las narraciones totalizantes modernas, criticadas por Lyotard. En el arte —como dice Simón Marchán Fiz— «la fragmentación tiene que ver con el abandono de los cuadros permanentes, de las jerarquías, del estilo o las tendencias homogéneas».[14] También frente a las legitimaciones de las narraciones totalizantes se hace hincapié en el carácter local o regional de ellas. Finalmente, como un corolario de su negación de todo proyecto de emancipación, y dado que el proyecto desde sus orígenes ilustrados y con mayor razón en el proyecto comunista de Marx tiene una dimensión política, el posmodernismo desplaza la atención de la acción a la contemplación y de lo político a lo estético. Pero a su vez, de lo estético liberado de la tendencia moderna que cristalizó en la vanguardia originaria —futurismo, Prolet-Kult, productivismo, etc.— a conjugar innovación artística e innovación social, arte y revolución, lo que introducía la emancipación en la entraña misma del arte. Innovar, crear, era para la vanguardia, antes de ser domesticada por el mercado, un acto de emancipación. Ahora bien, el posmodernismo libera al artista de la responsabilidad que asume en la modernidad, ya que la emancipación misma carece para él de fundamento y destino.

El posmodernismo se presenta, pues, como la antítesis de la modernidad y, por tanto, como negación de la razón en que se sustenta y de la historia en que pretende realizarse. Ahora bien, ¿es posible salvarla de esas negaciones? Ya vimos que las críticas que se hacen a la modernidad desde el seno de ella misma arrancan de su ambivalencia: liberadora y destructiva. Pero, ciertamente, ya no estamos en la modernidad que era objeto de esas críticas. La absolutización de su potencial destructivo con el armamento nuclear, la elevación del proceso de enajenación, reificación y burocratización, que alcanza dimensiones desconocidas en la modernidad, la extensión de la racionalidad instrumental, tecnológica que linda con la irracionalidad: todo ello nos incita a reconocer

---

13. Andreas Huyssen pone este ejemplo, refiriéndose al rascacielos AT&T de Philip Johnson en su ensayo «Cartografía del posmodernismo», incluido en *Modernidad y posmodernidad*, ed. cit., p. 197.

14. Simón Marchán Fiz, *Del arte objetual al arte del concepto*. Epílogo sobre la sensibilidad «posmoderna», 3.ª ed., Madrid, Akal, 1988, p. 335.

unas condiciones actuales de existencia, las propias del capitalismo tardío o multinacional, que por ser irreductible a las de la modernidad, las del capitalismo moderno, clásico, podemos denominar —sin que el término nos inhiba, pues no se trata de palabras— condiciones «posmodernas». A estas condiciones respondería el posmodernismo al aportar una visión de la realidad posmoderna que cumple la función ideológica de contribuir a condenar a los hombres a la inacción, la impotencia o la pasividad.

Rescate de la modernidad

En esta situación, la respuesta a las críticas de la modernidad no puede consistir en tratar de rescatar su lado afirmativo como pretende Habermas dando un nuevo estatuto —comunicativo— a la racionalidad.[15] El proyecto «inconcluso» de emancipación sólo puede realizarse superando las limitaciones burguesas, capitalistas, que después de Marx, lejos de haber caducado, no han hecho más que acentuarse. Pero, a su vez, ese proyecto sólo puede realizarse tomando en cuenta las formas que adoptan esas limitaciones en las condiciones posmodernas, es decir, las propias del capitalismo tardío. Condiciones a su vez a las que no se sustraen, en la época de ese capitalismo multinacional, los países premodernos o submodernizados —o subdesarrollados en sentido capitalista. Y entre esas condiciones posmodernas, que hay que tomar en cuenta, están no sólo las formas que adoptan, a diferencia del pasado capitalista moderno, las relaciones de explotación de los hombres y los pueblos, sino también el papel de nuevos agentes históricos que no pueden reducirse, como los redujo Marx en la modernidad, al proletariado. Está asimismo el papel de los medios de comunicación en la formación o deformación de la conciencia de las grandes masas y están también las experiencias históricas de las sociedades que, pretendiendo superar la modernidad burguesa, convirtieron el proyecto socialista de emancipación en lo que se conoce como el «socialismo real».[16]

---

15. Cf. las críticas de Habermas al posmodernismo en su ensayo, publicado originalmente en 1981, «Modernidad *versus* posmodernidad», incluido en *Modernidad y posmodernidad*, ed. cit., pp. 87-102.

16. De la relación entre proyecto socialista de emancipación y «socialismo real» me he ocupado en mis ensayos: «Ideal socialista y socialismo real», *Nexos* (México

La emancipación en las condiciones posmodernas

Así, pues, ante el planteamiento del posmodernismo que proclama que todo proyecto de emancipación —y no sólo el de la modernidad— es una causa perdida, que el intento de fundarlo racionalmente carece de fundamento y que la razón que impulsa la revolución científica y técnica es inexorablemente un arma de dominio y destrucción, la respuesta es que no podemos renunciar a un proyecto de emancipación, justamente porque tiene su fundamento y su razón de ser en las condiciones actuales de existencia que lo hacen posible y que hacen posible, necesaria y deseable su realización. Pero este proyecto no puede ser por ello un proyecto que conserve su forma burguesa o que trate de superar ésta, aferrándose a una realidad que ha quedado atrás y que ha sido superada en las condiciones que llamamos posmodernas.

Contribuir a fundar, esclarecer y guiar la realización de ese proyecto de emancipación que, en las condiciones posmodernas, sigue siendo el socialismo[17] —un socialismo si se quiere posmoderno— sólo puede hacerse en la medida en que la teoría de la realidad que hay que transformar y de las posibilidades y medios para transformarla, esté atenta a los latidos de esa realidad y se libere de las concepciones teleológicas, progresivas, productivistas y eurocentristas de la modernidad, que llegaron incluso a impregnar el pensamiento de Marx y que se han prolongado hasta nuestro tiempo. Lo cual significa a su vez que no hay que echar en saco roto las críticas de la modernidad después de Marx, ni lo que la crítica posmodernista aporta —sin proponérselo— a esa emancipación.

(1989)

DF), n.° 44 (1981), incluido en mi libro *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México DF, Océano, 1985; «Reexamen de la idea de socialismo», ponencia presentada en la Mesa Redonda 85 de Tribuna Internacional (Calvtat, Yugoslavia), incluida en el libro citado; «Del octubre ruso a la "perestroika". Memoria», *Boletín del CEMOS*, n.° 17 (noviembre-diciembre, 1987).

17. Sobre la vigencia del proyecto socialista de emancipación cf. junto a los textos mencionados mi ensayo «Marxismo y socialismo, hoy», *Nexos* (México DF), n.° 126 (junio 1988).

LA FILOSOFÍA AL FINAL DEL MILENIO

Desde el título mismo de nuestro trabajo: «La filosofía al final del milenio», estamos poniendo en relación la filosofía y su tiempo, relación temporal que siempre se dio en la filosofía a lo largo de su historia, aunque no siempre se tuviera clara conciencia de ella. Esta conciencia es moderna y aparece, sobre todo, con Hegel, para quien «La filosofía es su época captada en conceptos».

La filosofía se hace, pues, en determinado mundo humano y, al acercarnos al fin del milenio, vemos que se hace precisamente en un mundo que se caracteriza, entre otros rasgos, por los siguientes: 1) la violencia que se descarga sobre los individuos y los pueblos ensanchando la brecha entre lo que *es* y lo que *debe ser*, o entre lo ideal y lo real, a la vez que oscurece el horizonte del diálogo y el consenso; 2) el impetuoso progreso científico-técnico que muestra a la razón con su doble faz: emancipatoria y opresora; 3) la homogeneización y burocratización de la existencia humana o, como dice Habermas, la «colonización del mundo de la vida», en la que el sujeto desaparece no ya teórica o filosóficamente, sino real, efectivamente; 3) el derrumbe del llamado «socialismo real» que se presentaba como alternativa al sistema de explotación capitalista, y que, con su fracaso histórico, pone en cuestión no ya el socialismo, sino toda utopía o proyecto de emancipación; y 4) la reaparición de la intolerancia y el fanatismo de ayer

con nuevas manifestaciones de integrismo religioso, nacionalismo exacerbado, xenofobia y racismo.

La filosofía que se hace en este mundo no puede permanecer indiferente a él y, en verdad, no permanece. Hoy sabemos muy bien que la inocencia o la asepsia ideológica no existen en la filosofía. Y que incluso los silencios o los blancos juegan. Como juega, por ejemplo, en la filosofía de Heidegger, como recuerda Apel, «la carencia de una instancia de fundamentación racional de un principio normativo universalmente válido que hubiera podido protegerle de la entrega total... al "Führer" en 1933». Como no es aséptica o inocente la filosofía que —al decir del primer Wittgenstein— «deja el mundo como está».

Si para abrirnos paso en la selva filosófica de nuestro tiempo, tomamos en cuenta— como criterio de demarcación— no sólo su idea del mundo, sino también su modo de estar o actuar en él, veremos que hay filosofías: 1) de vocación desinteresada que, en el representar, interpretar o dar razón, se fijan su propio límite, desentendiéndose de las consecuencias y responsabilidades que, por tenerlas, corresponde al filósofo; 2) de vocación interesada en mantener o conservar el mundo como está, dado que todo cambio o transformación entraría en contradicción con sus concepciones especulativas de la naturaleza humana o del sentido de la historia; 3) de vocación interesada en transformar el mundo existente y, por tanto, asumiendo conscientemente sus efectos prácticos. El arco de este filosofar se extiende a toda filosofía que aspire a trascender lo existente, ya sea con una utopía o con el ideal regulativo de una nueva comunidad humana. Finalmente, 4) está la posición filosófica que, con referencia a la función emancipatoria, propia de la modernidad, niega el fundamento y la legitimación de la emancipación misma. Es la posición posmoderna que, con matices diversos, asumen en nuestros días Lyotard y Vattimo.

Si trazáramos un mapa con esta pluralidad de filosofías al final del siglo XX, y lo comparáramos con el que Ferrater Mora dibujó al finalizar la década del 60, tendríamos que registrar algunas diferencias importantes. En su libro *La filosofía actual* (1969), aunque Ferrater reconoce la simplificación que esto implica, habla de tres «imperios» filosóficos que él sitúa geográficamente en lo que era hasta hace poco la Unión Soviética, el primero; en Europa, el segundo, y en Inglaterra y los Estados Unidos, el tercero. En el pensamiento filosófico ruso o soviético dominaba, sin que este dominio oficial o institucional fuera compartido por otras filosofías y ni

siquiera por otras corrientes marxistas, el llamado «marxismo-leninismo», con sus pilares: el materialismo metafísico y la dialéctica universal de inspiración hegeliana. En Europa, tras el predominio de la fenomenología y la filosofía existencial, ganaban terreno la hermenéutica y el estructuralismo. En Inglaterra y Estados Unidos, los filósofos se apartaban de las cuestiones sustantivas de la existencia humana o del mundo y concentraban su atención en el análisis lógico o del lenguaje.

Dos décadas y media después, o sea, ya al final del siglo, el mapa filosófico ofrece cambios significativos. Del imperio del DIAMAT soviético, o filosofía «marxista-leninista», no queda nada después del derrumbe del «socialismo real». En Europa, el estructuralismo cede su puesto a los posestructuralismos de diverso corte, crece la influencia de la hermenéutica y dominan gran parte de la escena las filosofías de la comunicación y posmodernas. Y en los países angloamericanos, se estrecha el ámbito de la filosofía analítica, y se deja cierto margen a las filosofías que llegan del continente europeo.

En rigor, no podría hablarse ya de imperios filosóficos en un espacio geográfico definido. Las filosofías viajan de un continente a otro, se entrecruzan y traspasan, y de este modo al superarse ciertas barreras surgen corrientes que no se daban en el mapa filosófico de hace una décadas. Así, por ejemplo, Apel y Habermas en Europa, partiendo respectivamente de la hermenéutica y del marxismo francfortiano, llegan a una filosofía de la comunicación después de transformar, en un sentido pragmático, la filosofía del lenguaje. En Inglaterra, cuna de la filosofía analítica, nace cierta versión marxista que se autodenomina precisamente «marxismo analítico». Y, asumiendo la herencia del grupo yugoslavo de la revista *Praxis*, de Zagreb, confluyen Martens, Habermas, Rorty, Wellmer, Miliband y Bernstein, entre otros, en la revista *Praxis International*, editada en Inglaterra. En ella, los problemas políticos, sociales y morales más acuciantes de nuestro tiempo se abordan desde diversas posiciones filosóficas: analíticas, pragmáticas y neomarxistas. Se prueba así la inexistencia de los «imperios filosóficos», localizados geográficamente, de los que hablaba Ferrater Mora hace apenas unas décadas.

No podremos detenernos en cada una de las corrientes filosóficas que se hacen presentes al final del siglo XX y no sólo en los espacios geográficos antes mencionados; tampoco en América Latina, donde a la proyección del pensamiento filosófico que llega de

fuera habría que agregar la filosofía latinoamericana que se hace en nuestro continente a partir de sus problemas, su historia y su realidad.

Nuestra atención se concentrará en las filosofías que se agrupan en torno a dos paradigmas: el de la comunicación (o lenguaje), y el de la producción (o praxis). Estas filosofías, de acuerdo con el criterio de demarcación que ya señalamos, guardan una misma relación con el mundo: no lo aceptan como es y propugnan otro mundo humano que no es todavía, pero debe ser.

Las filosofías de la comunicación (las de Apel y Habermas) se insertan desde diversos campos: la hermenéutica y el marxismo francfortiano en lo que Rorty ha llamado el «giro lingüístico» de la filosofía, desencadenado por la filosofía analítica. Todas estas filosofías se ocupan del lenguaje como tema central en cuanto que con él expresa el hombre su relación con el mundo. Pero no todas ellas se ocupan de él de la misma manera. La filosofía analítica descarta las cuestiones sustantivas que se abordan con el lenguaje y fija su atención en las dimensiones semántica y sintáctica del lenguaje, no en su dimensión pragmática. O sea, le atrae el significado y la articulación de los signos, pero no su recepción. Dos son las limitaciones fundamentales que advierten Apel y Habermas desde la óptica de una filosofía para la cual el lenguaje es, ante todo, instrumento de comunicación. Y al advertirlas y tratar de superarlas, cuenta —y no poco— el legado del segundo Wittgenstein. La primera limitación para ellos es la de ser, en definitiva, la filosofía de un sujeto que al hablar representa las cosas, con lo cual su lenguaje queda anclado en la relación sujeto-objeto. La segunda limitación es que este sujeto lingüístico, como el trascendental de Kant, es un sujeto único. Y no sólo ésto: dada la pluralidad de «juegos de lenguaje», reconocida por Wittgenstein, un mismo sujeto participa en varios «juegos de lenguaje». Cada lenguaje, a su vez, tiene sus propias reglas, intersubjetivas, y sólo la apropiación de ellas, desde su contexto, permite criticarlo. Para Wittgenstein no hay criterios valorativos absolutos y sólo la participación en determinado «juego de lenguaje» hace posible su evaluación.

El legado del segundo Wittgenstein no sólo abre una ventana a la dimensión pragmática del lenguaje, sino también a su carácter práctico-social. Y éste se pone de manifiesto al concebir el «juego de lenguaje» como «forma de vida». La comprensión humana adquiere así un carácter vital, práctico-social.

Si se sacan las consecuencias correspondientes de esta concepción del lenguaje, que tiene como pivotes su pluralidad, su intersubjetividad y su carácter práctico-social, el lenguaje puede presentarse —como el terreno en el que se trasciende lo que *no es* todavía, pero *debe ser*. Justamente porque el lenguaje es una «forma de vida» abre la posibilidad de acceder al ideal o utopía en otra forma de vida. Y éste es el legado que Wittgenstein deja, y que de un modo u otro aprovechan las filosofías de la comunicación de Apel y Habermas.

En cuanto filosofías que aspiran a trascender lo existente, entienden que la comunicad real de los hombres ha de acercarse a, o transformarse en, la comunidad que sólo es idea o ideal. Pero, ¿cómo se legitima lo que debe ser, sin caer en la temible «falacia naturalista»? Aunque esta falacia puede imputarse a las filosofías especulativas de la historia que disuelven la Ética en ella, dado que el ser engulle al deber ser, —imputación que suele hacerse con razón a Hegel y a cierta tradición marxista que se nutre de su teleología—, esto no significa en modo alguno que el ser y el deber ser puedan separarse tajantemente, como si se tratara de dos reinos que no tuvieran nada que ver entre sí. La ética comunicativa de Apel y Habermas pretende superar ese escollo al postular que lo ideal tiene sus raíces en lo real, más exactamente en el lenguaje realmente existente. Esta ética no oculta, por otra parte, su raíz kantiana, al reafirmar su principio medular: el de la universalidad. Pero, lo busca en el diálogo o intercambio de argumentos que, ya en la comunidad real, anticipa o prefigura la «situación comunicativa ideal». Esta situación es, a la vez, la que establece las condiciones universales de todos los actos de habla, en tanto que los sujetos reales, dialogantes, se comunican racionalmente o mediante «razones».

El objetivo de los hablantes, que así actúan, no es otro que el consenso racional, y no fáctico. Pero, semejante consenso presupone una distribución recíproca de los papeles comunicativos; vale decir que los sujetos dialogan desde posiciones simétricas por lo que toca a su participación, y no desde posiciones comunicativas desiguales. Ahora bien, en cuanto que los participantes viven en una sociedad en la que rigen los intereses vinculados con determinadas relaciones de propiedad, y su irreconciliabilidad se traduce en conflictos de clase, la comunicación no puede dejar de verse afectada por esos intereses. Los participantes en los actos comunicativos quedan situados en posiciones desiguales, y el consenso

racional se hace imposible o se convierte en un compromiso o consenso de hecho.

Vemos, pues, que la transformación semiótica o pragmática de la ética trascendental de Kant no logra superar el dualismo de lo ideal y lo real, ya que los intereses particulares, al entrar en conflicto, generan la explotación, la opresión y la violencia que distorsionan o hacen imposible el diálogo y el consenso racional. Así, pues, sólo cabe aproximarse a ese modelo de «comunidad ideal de diálogo», lo que presupone la desaparición de tales intereses y conflictos. De esta manera, la ética produce una inversión en los términos que la conduce a un utopismo irremediable: no es que los hombres habrán de comportarse racionalmente, y, por tanto, dialogar con «razones», en la medida en que superen real, efectivamente, las posiciones reales asimétricas que generan la distorsión comunicativa, sino que, por el contrario, esas posiciones asimétricas, y los conflictos en que se traducen, desaparecerán en la medida en que la razón imponga un diálogo, libre de impurezas y coerciones y, por tanto, un consenso racional. Pero la ética comunicativa resulta cuestionable no sólo por esta inversión que la condena al utopismo, sino también porque, al absolutizar el valor moral del consenso, ignora o rebaja el valor ético-político del disenso, como ha subrayado su incansable valedor Javier Muguerza. Por otro lado, cabe subrayar también, con base en lo anterior, que la ética comunicativa en cuanto que atribuye esa prioridad moral al consenso, olvida el legado de Wittgenstein que, al parecer, había hecho suyo, a saber: el de la pluralidad de los «juegos de lenguaje». Pues, desde esa pluralidad, cabría preguntarle: ¿por qué la búsqueda u obtención de un consenso racional, mediante el intercambio de argumentos, habría de ser el único «juego de lenguaje» moralmente válido, o el juego metalingüístico por excelencia, situado por encima de los «juegos de lenguaje» concretos o posibles? En una situación dada —ciertamente real, no ideal— ¿no sería más racional, y moralmente más válido, rechazar el consenso y elaborar los argumentos que marcan el disenso? Pero, en ese caso, el hablante, lejos de presuponer la posibilidad y necesidad del acuerdo, habría de instalarse justamente en el polo opuesto. Tendríamos entonces que la búsqueda y argumentación del disenso sería precisamente lo racional. Estaríamos en este caso ante otro «juego de lenguaje» impuesto por la vida misma, aunque no podría ser absolutizado, ya que, en otra situación real, otro «juego» —el que busca y obtiene el consenso—, sería más racional.

En cuanto que se plantea la cuestión de una realización de, o aproximación a, la comunidad ideal, en este mundo realmente existente la ética comunicativa tiene una dimensión política, aunque no cualquier sistema político permite, ciertamente, semejante realización o aproximación. Tanto para Apel como para Habermas, la democracia es el sistema en el que se cumple, aunque sea aproximadamente, la elaboración y logro de un consenso racional. Pero, de nuevo, esto presupone que los afectados participan en la obtención de ese consenso, en posiciones simétricas o de igualdad de oportunidades. O sea, libres de dominio y coerción. Ahora bien, este supuesto de que los intereses y aspiraciones de los afectados son conciliados en cuanto que, en el diálogo, se antepone a ellos un principio de universalidad, se desfonda aún más al pasar del plano de la moral a la política. Y se desfonda tanto si ese principio se concibe como una idea regulativa para aquí y ahora como si se trata de una ideal a realizarse en el futuro.

No podría negarse que, en el terreno de la política, pueden darse ciertas aproximaciones a ese principio universal regulativo, por ejemplo, en la observancia de los «derechos humanos», e incluso en las democracias modernas, no obstante sus limitaciones formales y procedimentales. Puede admitirse también que cabe ampliar aún más lo conquistado en uno y otro terreno, pero ello no será —nunca lo ha sido— asunto exclusivo de la razón, sino de los intereses particulares en juego. Es decir, no se trata sólo de apelar a la razón dialógica, o intercambio de argumentos, libre, en mayor o menor grado, de la coerción y el dominio, sino de transformar las condiciones materiales y sociales en las que determinados intereses imponen esa coerción y ese dominio. Se trata, en suma, de tener presente las relaciones de dominación y explotación que, al situar a los participantes en posiciones asimétricas, hacen imposible o distorsionan su comunicación. Se limita así, o se desvanece el espacio democrático en que ha de darse la discusión libre y la participación efectiva, y no sólo formal, en las decisiones que afectan a toda la comunidad real, que es lo que constituye la entraña misma de la democracia.

Si sólo fuéramos entes de razón, en la «situación ideal de diálogo» —especie de «comunidad de los santos», como la llama Muguerza— saldría sobrando el intercambio de argumentos. Pero, por otro lado, si sólo fuéramos la expresión de nuestras aspiraciones e intereses particulares, dicho intercambio y, por tanto, el diálogo, sería imposible o inútil. Puesto que somos lo uno y lo otro,

—razón e interés— lo universal tiene que tomar tierra aquí en la «terra nostra». Lo particular tiene que universalizarse, en nuestra comunidad real. La cuestión no está, pues, en tratar de aproximarse a lo universal, por la vía de la razón, pasando por encima de los intereses particulares, ni en disolver estos bajos el fuego de la razón. Se trata, pues, de superarlos, de rebasar su particularidad, dejando atrás aquellos que, por su naturaleza, no son universalizables. Ahora bien, en la comunidad real, esta superación no se logra con un simple intercambio de argumentos, por muy racionales que sean. Se requiere de acciones efectivas, de una praxis política y social que no puede reducirse a los «actos de habla». Y este plano práctico es el que Habermas deja a un lado al apostar por el diálogo, la argumentación y el consenso racional, olvidando las condiciones reales, que han de ser transformadas para que ese diálogo, argumentación y consenso pueda darse desde posiciones simétricas. Lo que encontramos, pues, es una nueva utopía, en la que tanto «la comunidad ideal de diálogo», que trasciende la comunidad real, como su aproximación a ella desde ésta, se han separado de los medios y condiciones de su realización.

Habermas reivindica la intersubjetividad y el paradigma del lenguaje como el lugar propio de la interacción, en contraposición al paradigma de la producción que encuentra en Marx. Como es sabido, Marx distingue en la práctica social, sin disociarlas, la actividad productiva o relación del hombre con la naturaleza, y las relaciones de producción que los hombres contraen entre sí en el proceso productivo. Después de traducir estos conceptos marxianos a los suyos propios de «acción instrumental» y «acción comunicativa», Habermas reprocha a Marx (en *Conocimiento e interés*) no distinguir suficientemente estos dos momentos de la práctica social o considerarlos como momentos diferentes del mismo proceso de producción. Pero, al interpretar así a Marx, convierte su «paradigma de la producción» en un blanco fácil, ya que consiste, según él, en «la reducción de la práctica social a uno de sus momentos, el trabajo», entendido éste como acción instrumental sobre la naturaleza. Lo propiamente social o intersubjetivo (la relación sujeto-sujeto entre los hombres) se pierde así ante la relación sujeto-objeto (entre el hombre y la naturaleza).

Ahora bien, esta interpretación de Habermas no puede sostenerse, pues, en Marx, el sujeto que se enfrenta al objeto —la naturaleza— en la actividad productiva, sólo lo hace como ser social, en su relación con otros sujetos. Su producción se halla mediada

por esta relación. El trabajo para Marx no es una actividad meramente técnica o productiva que realiza un sujeto empírico aislado, o un sujeto trascendental, sino hombres reales en sus relaciones intersubjetivas, sociales. En este sentido, el trabajo para Marx no puede separarse de la interacción. Es, a su vez, una actividad consciente, conforme a fines, y en cuanto tal presupone el lenguaje, o «conciencia real práctica» —como lo llama Marx, y gracias al cual lo que existe para mí —en mi conciencia— existe para otros hombres. No tiene, pues, fundamento la reducción que Habermas atribuye a Marx, de la interacción entre los hombres a la producción material o trabajo, entendido como actividad instrumental. Esta reducción de la actividad comunicativa, social, a la instrumental o técnica, no inspira la obra entera de Marx, aunque algunos de sus escritos pudieran dar pie a semejante interpretación. Pero, ciertamente, esa reducción productivista o tecnicista sí se da en cierto marxismo, justamente el que ha predominado —en el «imperio» de que hablaba Ferrater Mora— hasta el derrumbe del llamado «socialismo real».

No obstante ese predominio, no puede ignorarse que puede hablarse de una pluralidad de marxismos. Bastaría referirse a una tradición y concepción marxistas que, con los eslabones y matices, del joven Lukács, Korsch, Gramsci, Bloch, Kosik, Markus y el grupo yugoslavo de la revista *Praxis*, podrían agruparse en torno a la «filosofía de la praxis». Pero, lo cierto es que, en nombre de Marx, ha predominado el marxismo que, en la Unión Soviética, se institucionalizó y consagró oficialmente como «marxismo-leninismo» hasta que, con la *perestroika*, se derrumbó el «socialismo real». Bajo la denominación de «marxismo-leninismo», lo que podía encontrarse era una filosofía impregnada toda ella de la ideología destinada a justificar el sistema que se presentaba como la realización del socialismo, cuando en verdad reproducía, bajo nuevas formas, la explotación y la dominación. Filosóficamente, hasta donde cabe hablar de ella cuando todo es ideología, significaba la sustitución del materialismo práctico o praxeológico de Marx por una nueva metafísica materialista. La tesis marxiana de la primacía de la práctica, de la transformación del mundo, no encaja para nada en el problema metafísico tradicional de la relación del espíritu con la materia en general, o del pensamiento con el ser. El carácter paradigmático de la autoproducción humana, irreductible a la producción material, no tiene nada que ver con las leyes universales de la materia, aunque ésta se conciba —invirtiendo a He-

gel— en forma dialéctica. Dentro de esta dialéctica universal, la historia se concebía de un modo determinista y, a la vez, teleológico, como si fuera un capítulo de ella. Pero esto no era óbice para que semejante objetivismo se conjugara con el subjetivismo y voluntarismo en la construcción de la nueva sociedad. Aunque el sentido de la historia, como marcha progresiva e inexorable hacia su meta final, estaba escrito, el desciframiento de ese sentido y la puesta en marcha del dispositivo para realizarlo estaba en manos del sujeto único —la clase o el Partido— que tenía el secreto del pensamiento y la acción. A esta visión determinista y escatológica, hay que agregar la concepción de las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, en los términos productivistas que Habermas critica con razón, aunque infundadamente los atribuye a Marx, así como la deducción, a partir de las contradicciones del capitalismo, de la instauración inevitable del socialismo. Marx había visto en el socialismo una fase social necesaria, posible y deseable, que de no alcanzarse podría sumir a la humanidad en una nueva barbarie. Pero el «socialismo real» no era la alternativa con que él dibujó su proyecto de emancipación. Y fue precisamente ese marxismo institucionalizado, o «Materialismo dialéctico», el que se elaboró para justificar, con sus principios filosóficos más generales y sus deducciones específicas, el sistema político y social del «socialismo real». Y, con él, se pretendió justificar también, después de la Revolución de 1917, mal llamada «socialista», pues en verdad sólo era anticapitalista, el tránsito al socialismo cuando no se daban las condiciones históricas necesarias para ello, condiciones inexistentes que, en pleno subjetivismo y voluntarismo, Lenin pretendió crearlas desde el poder. Lo que condujo a la hipertrofia y supercentralización de ese poder, a la separación de Estado y sociedad y a la fusión de Estado y Partido, así como a la sucesiva limitación y final exclusión de toda forma de democracia, junto con la constitución de una nueva clase: la burocracia, con su élite —la *nomenklatura*— que concentraba en sus manos las decisiones de la vida económica, política y cultural que afectaban a todos. Al justificar tal estado de cosas, el «marxismo-leninismo» entraba en contradicción con el pensamiento de Marx: como proyecto de emancipación, teoría de la realidad y crítica de lo existente, ya que se convirtió en su contrario: *a*) justificación de nuevas relaciones de dominación; *b*) ocultamiento o falseamiento de la realidad y *c*) ausencia de toda crítica a lo que se presentaba como socialismo. Esta ideologización del proyecto, de

la teoría y la crítica separaba asimismo lo que el socialismo no puede separar: lo técnico de lo social; la política, de la moral; los medios, de los fines; el socialismo, de la democracia.

Ahora bien, las consecuencias del hundimiento del «socialismo real» y del marxismo-leninismo no dejan de afectar negativamente a la alternativa socialista y al marxismo, que cumple, ante todo, la función de elevar la conciencia de su necesidad, superioridad axiológica y deseabilidad. Asistimos a una reivindicación neoliberal del capitalismo, ante todo por lo que se considera su logro mayor: «la economía de mercado», como si las relaciones capitalistas enajenantes, generadores de miseria, explotación y desigualdades lacerantes, se hubieran vuelto humanas. Y, en cuanto que esas relaciones se extienden a pueblos enteros en el llamado Tercer Mundo, el proyecto de una sociedad más justa, más libre, más igualitaria y más democrática —llámese como se la llame, aunque nosotros preferimos llamarla socialismo— sigue siendo hoy más necesaria que nunca. El hecho de que el «socialismo real» no haya resuelto los problemas que heredó del capitalismo no significa que hayan desaparecido y, por tanto, que se haya desvanecido la necesidad de pugnar por resolverlos en otra alternativa social al capitalismo. Ciertamente, una sociedad emancipada de este género se presenta hoy como una utopía. Pero, a menos que se recurra de nuevo a una filosofía especulativa y determinista de la historia, no se puede decretar su imposibilidad, argumentando que, con el capitalismo liberal que triunfa en nuestros días, la historia ha llegado a su fin.

Al acercarnos al final del milenio, no cabe sostener que el destino final del socialismo ya está escrito, ya sea en un sentido u otro. Puede haberse agotado cierto proyecto de emancipación, o estar «inconcluso» —como considera Habermas el de la modernidad—, pero no están agotados, como sostienen hoy los filósofos posmodernos, la necesidad y el proyecto de emancipación. Y a ese proyecto se orienta la filosofía del marxismo. Pero, ciertamente, de un marxismo que, lejos de identificar la racionalidad con una forma de ella, la instrumental, la ve en unidad indisoluble —en las relaciones de los hombres con la naturaleza y entre sí—, como una racionalidad histórica y praxeológica. Un marxismo que, como proyecto de emancipación, toma en cuenta las condiciones reales necesarias y la actividad práctica de los hombres, de tal modo que la emancipación surja de la conexión consciente entre fines y medios, entre hechos y valores, o entre ideal y realidad.

Lo que significa, a su vez, teniendo presente la experiencia histórica del fracaso del «socialismo real», que no basta trazar unos fines que se consideran dignos de ser realizados. Es necesario también calibrar las condiciones y consecuencias en su realización y que, por tanto, hay que establecer consciente, racionalmente los nexos entre los fines y los medios, pues —como prueba la historia real— no cualquier medio sirve al fin, cuando se trata de un proyecto de libertad, igualdad y justicia. Todo esto pone en juego la necesidad de una política que, lejos de reducirse a la mera eficacia o razón instrumental, se impregne constantemente de los fines y valores que le dan su contenido emancipatorio.

Al final del siglo XX toda filosofía que aspire a descender del cielo de la abstracción a los problemas concretos que plantea el mundo en que vive, no puede ser indiferente a la necesidad de esclarecer sus problemas fundamentales, morales y políticos. Sólo así puede contribuir, frente a todo positivismo, a que lo que existe hoy, con toda su causa de miserias, injusticias, enajenaciones, sea de otra manera.

(1991)

V

DE FILÓSOFOS CERCANOS

JOAQUÍN XIRAU

Nos reunimos hoy para conmemorar el centenario del nacimiento de Joaquín Xirau, una de las figuras más eminentes del exilio filosófico español en México. Pero también en esta fecha, podemos traer a nuestra memoria que también se cumplen casi 50 años de su muerte, una muerte estúpida e inesperada, y por ello, más dolorosa.

Hemos dicho «una de las figuras más eminentes del exilio filosófico español», y ciertamente lo es, tomando en cuenta que de ese grupo exiliado forman parte también filósofos tan destacados como los procedentes de la Universidad de Madrid: José Gaos, María Zambrano y José Gallegos Rocafull, así como de su propia Universidad, la de Barcelona: Jaime Serra Hunter, Juan David García Bacca y Eduardo Nicol. A estos nombres, de una y otra procedencia, habría que agregar el de Eugenio Imaz, con una obra filosófica importante, aunque no ejerció —ni aquí ni allá— la docencia universitaria.

Si se exceptúa a Serra Hunter que muere en el exilio tres años antes, Joaquín Xirau fue, por su temprana muerte, el filósofo español que ocupa una franja más breve —apenas de siete años— de 1939 a 1946, en el largo, larguísimo, periplo del exilio, que abarcará 36 años —si se toma como fecha emblemática la de 1975, en que muere su principal causante: el dictador Franco. Breve espacio de tiempo, pues, en la vida de un filósofo. Xirau llega a

México a los 44 años, dejando atrás una rica e intensa actividad docente en diferentes universidades españolas, en particular en la de Barcelona, y no sólo en la cátedra, sino también como activo reformador de la enseñanza superior. A esto hay que agregar su participación en los Congresos Mundiales de Filosofía, especialmente en el de Descartes, en 1937, que elevan el reconocimiento de su participación filosófica más allá de las fronteras de su país. Pero, hay que agregar asimismo, que Xirau llega a México con una personalidad filosófica ya definida con su labor en la cátedra y en foros internacionales, así como con una obra ya publicada, de la que forman parte sus dos tesis: de filosofía, sobre Leibniz, y de Derecho, sobre Rousseau.

Y a estas investigaciones primerizas, hay que sumar a su producción filosófica, anterior al exilio: sus libros *Descartes y el idealismo subjetivista moderno, El sentido de la verdad, La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho*, y una introducción a escritos de Fichte. Llega, pues, Xirau a México con una personalidad filosófica que ya pisa firme, con su valiosa obra y con un merecido prestigio en los medios filosóficos y universitarios cuyos ecos llegan a México. Ahora bien, es en este país, y no obstante su breve paso por él, donde Xirau encuentra el cauce adecuado para afirmar y enriquecer su personalidad filosófica tanto en la cátedra como en las obras que aquí publica: *Amor y mundo*, 1940 y *La filosofía de Husserl*, 1941 (aunque ciertamente ambos libros debieron de tener su gestación ya antes de su llegada); pero en el exilio escribe y publica cuatro libros más que acreditan su madurez filosófica, como son: *Lo fugaz y lo eterno*, 1942; *El pensamiento de Juan Luis Vives*, 1944; *Manuel B. Cossío y la educación en España*, 1945 y, póstumamente, en 1947, *Vida y obra de Ramón Llull*. En sus trabajos de investigación en el exilio, habría que incluir también dos importantes ensayos: «Poderío, magia e intelecto» y en inglés «Time and its dimention»; el primero aparece en 1945 y el segundo, el año mismo de su muerte: 1946.

No puedo detenerme en esta breve intervención, en una labor que, a mi juicio, por constituir un capítulo importante de la filosofía contemporánea tanto de España como de México, merece más atención de la que hasta ahora se le ha prestado en estos dos países, a los que está estrechamente vinculada. De ella sólo diré, antes de ofrecer algunos testimonios y reflexiones en torno a las circunstancias que la hicieron posible aquí, en el exilio mexicano, sólo diré —repito— que se orienta en tres grandes direcciones de

extensión y peso desigual en el conjunto de ella. Una es la propiamente filosófica, que tiene como núcleo central su gran trabajo *Amor y mundo*. En él muestra el significado y la esencia del amor con su papel central en la cultura y la vida humana, y establece así una ontología —o más bien antropología— del amor, de raíces platónicas cristianas, en torno a la cual giran también su concepción de la realidad y de los valores. Otra línea de su pensamiento es la que responde a su preocupación pedagógica, a su idea de la educación, entendida en su sentido más amplio como formación del ser humano, o dicho con las propias palabras de Xirau: como «una actividad mediante la cual convertimos una realidad imperfecta y fallida en otra realidad superior y armónica», actividad que tiene, a su vez, como claves, la libertad y el amor. En sus ideas y práctica pedagógicas se deja sentir una relación, presente también en otros filósofos exiliados, pero aún más viva y directa en Xirau, con la Institución Libre de Enseñanza, cuyos principios educativos y morales se airearon con el viento fresco que llegó a España con la Segunda República.

Y una tercera vertiente del pensamiento de Joaquín Xirau lo constituyen los textos que significan —de acuerdo con la acertada caracterización de su hijo Ramón— un «descubrimiento de España», o sea, el rescate del humanismo español que se encarna en Luis Vives y que en México se prolonga con Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga. A Vives lo ve «en posesión de un claro ideal de la vida humana y de una ciencia apta para proporcionarnos la manera de acercarnos a él...».

Y en las reformas educativas, políticas y sociales que Vives propone, encuentra implícitos «los ideales y las instituciones pedagógicas, políticas y sociales de los tiempos modernos», de unos tiempos —podemos agregar— que España sólo pudo vivir fugazmente en el siglo XX. Y justamente por no haberlos podido vivir en España, al ser truncada su fugacísima presencia con la República, Xirau, como tantos otros, sueñan con ellos desde el exilio.

Ciertamente, Xirau llega a México acogido por la generosa hospitalidad que le brinda el General Cárdenas, en nombre del pueblo mexicano. Viene, pues, no por motivos académicos, sino políticos; es decir, por haberse identificado plenamente con la causa de la República y por haber defendido la libertad, la democracia y la soberanía asociadas a ella. Cuando decimos político, lo decimos en su sentido más profundo, dando a la política también una dimensión moral. Para Xirau, defender una causa tan noble frente a

la agresión interior y exterior a la República es ante todo una cuestión de dignidad, y por ello está dispuesto a sacrificarlo todo. Como lo era para el otro gran exiliado, el poeta Antonio Machado, con el que Joaquín Xirau pasó a pie la frontera, en las durísimas condiciones de un día de enero de crudísimo invierno para no volver jamás a pisar tierra española.

Xirau llega a México, ya terminada la guerra, y desde el primer momento, procura hacer —desde la Casa de España en México y en nuestra Universidad Nacional— lo único que quiere, sabe y puede hacer: enseñar y cuando puede —hurtando algunas horas a un agotador quehacer docente—, escribir las importantes obras que ya hemos mencionado.

Como profesor tenía una serie de virtudes que puedo atestiguar por haber seguido con él un curso de filosofía contemporánea dedicado a Heidegger. Exponer la filosofía heideggeriana en un semestre, hacer llegar a su núcleo vital a través de la selva negra de su lenguaje, es una prueba difícil para el mejor expositor, y Xirau la pasa ejemplarmente. Y es que —como nos lo hacía ver en este curso—, era un expositor claro, capaz de volver accesible lo inaccesible, sin sacrificar el rigor conceptual. No obstante mi lejanía del pensamiento de Heidegger, que entonces era sobre todo el de *Ser y tiempo*, me fascinó la versión que Xirau nos ofrecía del rocoso y oscuro pensamiento con su lenguaje lúcido mediterráneo. Y esta fascinación dejó su huella en los elaborados apuntes que tomé de su clase y que, hace ya tiempo, obsequié a su hijo Ramón.

Pero, a la fecunda labor docente de Xirau, que descansaba en su sólida formación filosófica y en su capacidad pedagógica para hacer que otros pudieran saborear sus frutos, añadía la atracción de su personalidad: la de un hombre que se caracterizaba por su trato afable, su entusiasmo y su elevado y optimista tono vital, todo lo cual contribuía a tender puentes de confianza y comprensión entre él, como profesor, y los alumnos, tendencia por otra parte no frecuente entre sus colegas españoles de la época, más bien dados a pontificar desde la cátedra.

Ahora bien, Xirau —que como vemos era un académico ejemplar— no lo era en el sentido de que hiciera de su cátedra una torre de marfil, ajena a los problemas del mundo. Y éstos eran para él, en aquellos años, los de su martirizada España, cuando todavía estaba tan fresco el drama de la guerra civil, a la que seguían los sufrimientos inauditos del pueblo español a manos de un vencedor implacable.

La actividad política del exilio en aquellos primeros años era muy intensa, y Xirau —un intelectual comprometido que llegó a ser en España miembro de la Unión Socialista de Cataluña— no podía sustraerse a ella, sobre todo a la que se desplegaba en los medios intelectuales del exilio, en revistas como *España Peregrina* y en organizaciones como la Junta de Cultura Española.

Me tocó a mí, antes de ser alumno suyo y como activo participante político en esos medios, establecer contacto personal, en más de una ocasión, con Xirau, y darme cuenta de la generosidad y amplitud de miras en este terreno, estimulando a su vez —dado su temple entusiasta— la esperanza tan compartida entonces, de que el retorno no estaba lejos.

Ya dije antes que no me ocuparía especialmente de su obra en México. Pero sí quiero agregar una consideración última sobre ella, antes de poner punto final a mi intervención en esta Mesa. De las dos vertientes de su obra, a que me referí anteriormente: la propiamente filosófica, que se centra en su antropología del amor y su teoría de los valores, así como la vertiente de sus ideas educativas, cabe afirmar que aquí realizó, al encontrar las condiciones adecuadas de libertad de pensamiento, la obra importante que en España pudiera haber realizado si las condiciones de allá no la hubiesen hecho imposible. Pero por lo que respecta a la tercera vertiente de su obra, o sea, sus ideas sobre España e Hispanoamérica, el exilio no sólo le permitió desarrollarlas, sino que les dio un sesgo propio, pues aquí se afirma en su convicción de que, en definitiva, la misma España que ha oprimido a la otra España, la de los humanistas como Vives, es la misma que le ha arrojado al exilio, y la misma también que en el pasado —desoyendo las voces humanistas españolas de Las Casas y Vasco de Quiroga, en México— ha arrojado a sus pueblos indígenas, con la conquista, a su destrucción. Y en México encuentra Xirau el hilo que une a la España de los humanistas de ayer con la España peregrina de su tiempo. Ciertamente, como sucede con la mayoría de los exiliados en esos primeros años, Xirau solo tiene ojos para la tierra que se ha visto forzado a abandonar. Es más bien, de acuerdo con la diferenciación que he tratado de matizar, un «desterrado» más que un «transterrado» (en la acepción de Gaos), anclado más en su «patria de origen» que en su «patria de destino». Y es que Xirau sólo pudo vivir los primeros y más terribles años del desgarrón terrible que representa el exilio.

Estoy seguro de que de no haber sido por su trágica y prema-

tura muerte, los ojos que aquí buscaban la huella del humanismo tantas veces truncado en Espía, se habría vuelto también al México profundo, que tenía también otras raíces, de las que viene el México contemporáneo, siempre dispuesto a dar la mano —como lo demostró sobre todo el gesto solidario del General Cárdenas— a la España de los humanistas que Xirau tanto amaba.

(1995)

MANUEL SACRISTÁN

El 27 de agosto pasado murió en Barcelona un filósofo de lengua española que —como marxista— puso a gran altura su pensamiento y su actividad al servicio de la más noble causa que pueda abrazar un hombre de nuestro tiempo: la lucha contra la explotación y la opresión de todo tipo y, a su vez, por la construcción de una sociedad más justa y más racional en la que ya no puedan tener cabida —cualquiera que sea el nuevo ropaje con que se cubran— los explotadores y opresores de hombres y pueblos. Tal fue la causa a la que dedicó su vida y su obra el hombre, el pensador —Manuel Sacristán— cuya memoria honramos hoy.

Antes de adentrarnos en ella, y especialmente en ciertas facetas de su rica y compleja personalidad, expresaremos algunas consideraciones personales. Conocí a Manuel Sacristán en una primera y fugaz visita mía a España hace unos 14 años. Ambos teníamos que ver con la misma Editorial Grijalbo: él, en Barcelona, como traductor cautivo e incansable, dadas sus difíciles condiciones de existencia en Barcelona, y como promotor de algunas publicaciones y colecciones, y yo, en México, como traductor también pero menos cautivo entonces, y como promotor de la Colección que posteriormente sería «Teoría y Praxis». En aquel primer encuentro, auspiciado por Juan Grijalbo, intercambiamos nuestros proyectos, apreciaciones y, con ellas, en el terreno filosófico y político, nuestras convergencias y divergencias. La primera impresión que

me produjo Sacristán correspondía en cierto modo a la imagen de un hombre agudo, incisivo, cortante y lapidario en sus expresiones, parco en los elogios, pero todo ello con una vena soterrada de bondad e ironía. Casi siempre de la lectura de la obra de un autor brota cierta imagen que, en muchos casos, queda borrada por su presencia real. No sucedió lo mismo con la de Sacristán en este caso. Entre sus textos incisivos, cortantes, agudos, críticos y su personalidad existía un nexo directo que saltaba a la vista, si bien es cierto que la vena bondadosa e irónica soterrada habría de aflorar con más fuerza en el trato posterior.

Después de ese primer encuentro, pocas veces tuve ocasión de tratarlo directamente. Pasaron algunos años y la primera ocasión sólo se dio en México. Fue con motivo del Cuarto Coloquio Nacional de Filosofía (en 1981), en Guanajuato, donde presentó un trabajo en el que mostraba sus preocupaciones ecologistas que resultó un tanto extraño e incómodo en un medio como el nuestro tan alejado de ellas, aunque despertó profundo interés por su rigor, coherencia y vigor teóricos. Más desconcertante fue el comportamiento de Sacristán, ya que ofreció pocas oportunidades a quienes se sentían más cercanos filosóficamente para entrar en comunicación con él.

Regresó más tarde a México, durante el curso académico de 1982-1983, para impartir un seminario en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Pero la presencia de Sacristán fuera de ese medio académico no tuvo la proyección merecida. En parte, porque su precaria salud le hizo rechazar toda una serie de invitaciones que, dentro y fuera de la Universidad, se le hacían. De todos modos, tuve la posibilidad de reunirme con él varias veces y conocer así un aspecto más cálido, cordial y comunicativo de su personalidad que, más allá del círculo de sus allegados en España, permanecía oculto.

Ese mismo año volvimos a encontrarnos en Madrid con motivo de la celebración del Centenario del nacimiento de Marx en la Universidad Complutense. Allí presentó un trabajo excelente que expuso sobre la base de notas y que me temo no haya dejado listo para su publicación. Se trataba de un examen del pensamiento de Marx en sus últimos años a través de su correspondencia. Del análisis riguroso, detenido, que Sacristán hacía de sus cartas, surgía un Marx que ponía en cuestión una interpretación lineal de la historia y que corregía —particularmente en su correspondencia con los populistas rusos— la veta eurocentrista que atravesaba su

visión ya clásica. Recuerdo asimismo de esa conmemoración que, en la sesión en la que yo habría de dictar mi conferencia sobre Marx, Sacristán pidió la palabra para proponer una enérgica condena de la invasión de Granada por las tropas yanquis que acababa de ocurrir una horas antes.

Nos despedimos en Madrid para no volver a vernos más. Creo que después de nuestro último encuentro nos sentimos más cercanos mutuamente tanto filosófica como humanamente. Fue por ello que me decidí a responder a una sugerencia de colaboración que me había hecho en México para la revista *Mientras tanto*, en la que él desempeñaba un papel decisivo. Con este motivo, a comienzos del año pasado, le envié la entrevista que me hizo el marxista yugoslavo V. Mikecin. Pasaron varios meses sin tener noticias de su destino hasta que, a fines de junio, recibí una carta de Sacristán en la que me anunciaba la publicación de la entrevista en el número de septiembre a la vez que se disculpaba por la tardanza en contestar por razones que me conmovieron profundamente. Decía así: «Siento mucho ser el culpable de lo mal que te hemos tratado en esta ocasión. Era natural que, dentro del colectivo de la revista, yo me ocupara de la relación contigo». Y agrega, y esto es lo impresionante, sin pretender producir la impresión que inevitablemente produce: «Entre las secuelas de mi operación de corazón y el hecho, bastante peor, de que poco después de ella entré en hemodiálisis (causa del fallo definitivo del riñón que me quedaba), he atravesado una larga temporada en la que he estado bastante pasivo e incapaz. Sería más bonito que descubriera alguna excusa más elegante, pero la verdad, poco agradable, es esa que te digo».

Y prosigue, tocando otro punto: «Si consigo reunir a tiempo energía suficiente, enviaré un trabajo sobre dialéctica que tenía pensado para tu jubileo».

Bajo este tono sereno, que rehuye dramatizar sus males y, en particular, sus extenuantes sesiones de diálisis, y no obstante esta contención emocional y la chispa de ironía que nunca le falta, fácil es advertir que quien escribe la carta está herido de muerte y que él es plenamente consciente de ello. Y, sin embargo, no se considera vencido y trata de sacar fuerzas para escribir un trabajo sobre dialéctica —que, como Marx, también se lo había propuesto— ya no alcanzó a escribir. Si puede hablarse de heroísmo intelectual para subrayar la voluntad de pensar y de escribir lo pensado frente a la adversidad y, particularmente, frente a esta adversi-

dad última y definitiva que es la muerte, este intelectual que no se rinde tras las agotadoras sesiones de diálisis y que aún piensa arrojar alguna luz sobre el complejo y oscuro tema de la dialéctica, es un verdadero «héroe de la inteligencia», aunque estamos seguros de que a él —tan modesto, incluso en la raya de la muerte— no le habría gustado semejante título. Desde que recibí su carta, estaba yo convencido del final que le esperaba, pero en verdad no creí que llegara tan pronto.

Tras estas consideraciones, vinculadas inevitablemente a una relación personal, digamos algo acerca de su obra y su actividad. Lleva a cabo una y otra, desde la década de los 50, en las condiciones de represión y clandestinidad que impone el franquismo. Desde entonces realiza una importante labor teórica estrechamente unida a su actividad práctica, política. Desde que se incorpora a esta última es un militante activo y disciplinado que sólo hasta los 60 entrará en conflicto con la dirección de su partido ya como miembro de C.C. Muy pronto pone de manifiesto en su actividad política una autoridad moral y política que le gana la adhesión (e incluso la devoción) de estudiantes y profesores, compañeros de lucha e incluso el afecto y el respeto de quienes —dentro de ella— se hallan lejos de sus posiciones políticas e ideológicas. El instrumento teórico de que se vale en su práctica, en el saber con que pretende fundarla y esclarecerla, es el marxismo. Pero pronto, ya en la década de los 60, las viejas estructuras del edificio dogmático que se ha levantado en su nombre comienzan a agrietarse. Son los años en que algunos, para restañarlas, se acogen al ideologismo de cuño humanista abstracto con la pretensión de salvar así los valores emancipatorios del pensamiento de Marx enterrados por el stalinismo; otros reaccionan ante el desplome del dogmatismo volviendo la espalda a esos valores o arrojándolos al pantano de la ideología para tratar de pisar un terreno firme del brazo de la ciencia. ¡Althusser y su «corte», con su «corte epistemológico» a la vista! Frente a ellos, Sacristán sigue un camino propio. Sin dejarse arrastrar por la inflación ideologizante humanista y claramente conocedor de lo que la ciencia puede y no puede dar, trata de situar el proyecto emancipador de Marx en un marco de racionalidad, a la vez que sitúa el contenido científico del marxismo dentro de ese proyecto que le da el sentido último. En la afirmación de esa racionalidad no duda en valerse de los científicos de la naturaleza y de la sociedad así como de los que tienen algo que aportar —vengan de donde vengan— al saber acerca del conocimiento mismo. De ahí su

preocupación reiterada por esclarecer la relación del pensamiento de Marx con la ciencia y por las cuestiones epistemológicas en general ignoradas o tratadas superficialmente por los marxistas. De ahí su actitud crítica ante un texto que, en este campo —pasa por clásico: el *Materialismo y empirocriticismo* de Lenin. Las cuestiones epistemológicas ocupan un lugar importante en el pensamiento de Sacristán, sin que por ello caiga en ningún momento en las conclusiones cientificistas de los neopositivistas marxistas de nuevo cuño, y no cae —no puede caer— porque al afirmar esa racionalidad e investigar las cuestiones epistemológicas correspondientes, Sacristán no olvida por un momento que, al hacerlo, se trata de dar una base más sólida, más racional, a la realización del ideal emancipatorio. Esta visión del marxismo es la que resplandece en sus mejores escritos proporcionando así las señales necesarias para no caer en el Scila del ideologismo ni en el Caribdis del cientificismo. Y así, cuando se ocupa especialmente de Lukács, Labriola o Gramsci, entre «filósofos de la praxis» en los que destacan claramente los valores emancipatorios del marxiano, Sacristán no duda en señalar sus recaídas o limitaciones ideologistas.

Ahora bien, este filósofo que tanto contribuye a limpiar el rostro fundamental del marxismo —racional y emancipatorio a la vez— no es un teórico de gabinete, sino ante todo un intelectual comprometido. De ahí que su legado teórico tenga siempre una dimensión práctica, pues se trata justamente de afinar ese instrumento que es el marxismo para comprender el mundo y contribuir con él a transformarlo. Pero junto a esto, hay que señalar no sólo la dimensión práctica de su pensamiento sino la que se pone de manifiesto en su acción. Por ello nos detendremos un momento en esa faceta de su personalidad, que se halla vinculada a las exigencias inmediatas de la lucha política.

La actividad política de Sacristán en los años 50 se concentra sobre todo en la universidad: La Universidad española —y la de Barcelona, por tanto— se encuentra en estos años en uno de los niveles más bajos en cuanto a su naturaleza como institución de enseñanza y de investigación. El franquismo ha logrado degradarla por completo. Pero, a la vez, es en ella donde se incuba entre estudiantes y profesores la oposición que, extendida a otros sectores, y en especial a la clase obrera, irá minando los cimientos del régimen. Sacristán desempaña un importante papel teórico y práctico en esta lucha dentro de la universidad. Es expulsado de ella, y con el arma de las oposiciones a cátedra se le niega una y otra vez

la vuelta a ella. Pero, alejado de las aulas, es un dirigente reconocido dentro de ella. A la vez se convierte en uno de los teóricos más lúcidos en torno a sus problemas, desde los que se relacionan con su estructura y función a los más concretos e inmediatos. Baste recordar a este respecto sus trabajos sobre «La Universidad y la división del trabajo» y el «Manifiesto por la Universidad democrática» que él redacta para la fundación del Sindicato de Estudiantes de la Universidad de Barcelona. Sacristán se convierte así en los años más sombríos de la historia de la Universidad en un faro que arroja luz sobre ella.

En la personalidad de Sacristán hay que destacar como una faceta esencial su militancia política que se mueve desde el militante disciplinado, ortodoxo, de los primeros años al impugnador de métodos y orientación política lo que le lleva a autoexcluirse del Partido. Algunos textos importantes, de contenido político directo, se vinculan con ella, y aparecen en un volumen que empieza a circular recientemente en España bajo el título de *Intervenciones políticas*. En ellos, como en otros textos, lo que reclama Sacristán es claridad en la argumentación, racionalidad en la fundamentación de las posiciones, búsqueda de la verdad sin velos ni tapujos, porque como él recuerda «la verdad siempre es revolucionaria». Es esta búsqueda la que le impulsa, en 1968, bajo la tremenda impresión de la invasión de Checoslovaquia por las tropas de los países del Pacto de Varsovia, a escribir sus «Cuatro notas a los documentos de abril del Partido Comunista de Checoslovaquia». En ellas desmonta todo el arsenal ideológico con que se quiere justificar lo injustificable: la invasión de un país por otro país «hermano» de la llamada Comunidad socialista.

La misma preocupación por entender las cosas, por explicárselas para poder actuar mejor, se manifiesta en su escrito «A propósito del "Eurocomunismo"». De acuerdo con las exigencias de rigor y objetividad que son consustanciales en él, Sacristán huye de la diatriba como sustitutivo del análisis y de la crítica. No se trata de condenar ni aplaudir sino de explicar, y Sacristán se explica el eurocomunismo no como una estrategia del socialismo, sino como el último repliego alcanzado por el socialismo, desde la derrota del movimiento comunista en los años 1917-1921.

Ya fuera del Partido, no pone entre paréntesis el esfuerzo teórico ni la práctica; no busca como otros —después de un pasado de lucha— el cómodo refugio de la privacidad. No hace concesiones a los intelectuales que, bajo el pretexto de nuevos tiempos y nue-

vos aires, echan por la borda el contenido revolucionario del marxismo o incluso el propio marxismo.

Cierto es que los nuevos tiempos, si bien no pueden abolir —sino por el contrario elevar— las exigencias a las que sirve el marxismo, plantean nuevos problemas. Así, por ejemplo, a Sacristán se le plantea en toda su dimensión la crisis de civilización a que ha llevado el capitalismo a toda la humanidad al acentuar la destructividad de las fuerzas productivas. Pero, al abordar esta cuestión, sale al paso de la separación que hacen entre la problemática social y la problemática ecológica tanto un marxismo chato como un ecologismo exacerbado. Sacristán ha mostrado en uno de sus últimos trabajos, que para honra mía autorizó, pocos días antes de morir, publicar en el volumen de jubileo que se me ha dedicado, que en Marx y Engels existe ya la preocupación por esa destructividad y que el marxismo bien entendido ha de hacer suyas las reivindicaciones esenciales ecologistas.

Tal es el marxismo que Sacristán hace suyo y que enriquece con su pensamiento y su acción. Para algunos se trata de un marxismo «duro», dejando ambiguo este calificativo para que pueda ser identificado con «dogmático». Puede considerarse duro ciertamente en cuanto incompatible con el ablandamiento ideologista-humanista y con el reformismo, sin que ello implique ignorar el objetivo final, emancipatorio, que tanto el cientificismo como el reformismo pretenden diluir. Duro por su firmeza de roca ante el olvido o desvío de su núcleo emancipatorio y revolucionario esencial, por su crítica implacable de todo lo que niega ese núcleo. Pero no dogmático. No puede serlo quien no sólo ejerce la crítica frente al adversario, ante los que en nombre del realismo político aceptan las peores claudicaciones, sino crítico también —y por qué no si Marx postulaba la crítica de todo lo existente— del propio Marx, Engels y Lenin. Incluso un marxista revolucionario por el que siente Sacristán tanta admiración como Gramsci no escapa al escalpelo de su crítica. Duro sí en la defensa de las posiciones de principio, pero no dogmático. De otro modo, Sacristán no habría podido desempeñar el papel que ha desempeñado en la renovación del marxismo.

Concluimos. Hemos tratado de poner de manifiesto la dedicación, la entrega teórica y práctica de Sacristán, desde las posiciones de un marxismo renovado y crítico a la realización de ese ideal emancipatorio cuya realización es hoy más necesaria que nunca.

Pero, al hacerlo aquí, lejos de la tierra en que vivió y murió, hay que reconocer que en América Latina y en México en particular —con excepción de la profunda pero estrecha huella que dejó—, no es suficientemente conocido y, por tanto, reconocida su obra.

Si nuestras palabras contribuyen —como esperamos— a ese conocimiento y a ese reconocimiento, habremos cumplido no sólo un acto de justicia con motivo de la muerte de un pensador y un revolucionario, sino que habremos contribuido también —por ello mismo— al desarrollo de la teoría y la práctica que él encarnó tan ejemplarmente.

(Noviembre de 1985)

CARLOS PEREYRA

Apenas transcurridos dos meses del fallecimiento de Carlos Pereyra, seguimos oprimidos por la terrible verdad que difícilmente podemos aceptar: el corte brutal de una vida creadora en el momento mismo en que estaba dando granados frutos y prometía una fecundidad aún mayor. Pero no sólo hemos perdido a quien ya ocupaba un lugar destacado en la vida filosófica, intelectual y política de México, sino que hemos perdido también un colega, un amigo, un compañero ejemplar en cada una de estas facetas de su personalidad.

A este sentimiento de dolor que compartimos todos los que lo tratamos o estuvimos cerca de él en actividades, afanes y preocupaciones comunes en nuestra Facultad, añado en mi caso la carga que pone en ese fondo común de dolor incontenible la relación personal que mantuve con Carlos Pereyra durante más de treinta años: primero, como amigo de mis hijos y compañero de militancia juvenil comunista de mi hijo mayor; después, como discípulo brillante en mis cursos y seminarios y, finalmente, como compañero de ideas que, por la naturaleza marxista de ellas y sus implicaciones políticas y sociales, rebasaban nuestras responsabilidades y preocupaciones académicas.

Dejo, sin embargo, este plano testimonial en el que se desenvolverán las intervenciones de otros colegas y amigos en este Simposio para concentrar mi atención en el pensamiento vivo que Pereyra nos lega con su obra.

I

Mi contribución a este Simposio en memoria de Carlos Pereyra consistirá en tratar de fijar las coordenadas de su pensamiento y, en el marco de ellas, destacar los puntos que considero más significativos. Pero, antes de trazar esas coordenadas y fijar esos puntos, quisiera subrayar su estilo de pensar o talante teórico, así como el trasfondo vital en que surge y se desarrolla su pensamiento. Es un pensamiento que cobra vida con la vida real y, en primer lugar, con los acontecimientos políticos y sociales de su entorno: huelgas, manifestaciones, represiones, movimientos sociales, Revolución cubana, movimiento estudiantil del 68 y lo que éste mueva a su vez dentro y fuera de la Universidad, logros y derrotas del sindicalismo independiente, procesos de unificación de la izquierda socialista, etc. De un modo u otro, Pereyra se halla vinculado a todo esto y esta vinculación no deja de reflejarse en su formación ideológica y teórica. Lo que quiere decir que Pereyra no nace y crece intelectual y políticamente sólo bajo el impulso de lo que encuentra —cuando lo encuentra— en las aulas y los libros. Y si *tras* conocer lo que en ellas y ellos se le ofrece, toma la decisión —que marcará el resto de su vida— de orientarse, a su paso por la Universidad, por cierta modalidad del pensamiento contemporáneo: el marxismo, no como resultado de un proceso intrateórico o puramente académico sino práctico, vital. Dicho en pocas palabras: es la política tal como la valora y la vive desde su juventud la que le empuja a sentirse más enraizado en cierto tipo de pensamiento, aquel que considera más adecuado para contribuir a transformar esa vida real a la que permanece, desde su militancia juvenil, tan sensible y despierto. Y esta sustancia política que impregna su toma de posición en el terreno teórico, lejos de debilitarse o desaparecer, se mantendrá —y se expresará lúcidamente— hasta sus últimos días.[1]

---

1. Aunque Carlos Pereyra destaca sobre todo por su actividad teórica, no hay que olvidar su actividad y militancia políticas desde sus años juveniles hasta su muerte. Citemos a este respecto a Arnaldo Córdova: «Carlos Pereyra fue miembro del Partido Comunista en los años sesenta; en los setenta militó en el movimiento sindical universitario y en la Corriente Democrática de los electricistas; posteriormente fue miembro fundador y dirigente del Movimiento de Acción Popular; fue miembro fundador del Partido Socialista Unificado de México, a cuyo Comité Central perteneció después de su último Congreso, y fue miembro fundador del Partido Mexicano Socialista»; en «En memoria de Carlos Pereyra», *Memoria* (Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, México, D.F.), n.º 20 (mayo-junio de 1988), p. 314.

Ahora bien, una vez que Pereyra asume cierto saber y lo asume desde cierta posición vital, hay un modo de asumirlo —un estilo de pensar que se manifestará a lo largo de toda su obra—. Un estilo en el que la voluntad de claridad, de alejarse de lo oscuro y ambiguo es patente. Claridad que no implica simplismo ni imprecisión porque unida a ella, o más bien en la base de ella, está un rigor sin concesiones. Lejos, pues, del oropel de los adjetivos, de la fácil retórica, de los fuegos verbales de artificio, y atención sobre todo al análisis sereno, a la argumentación razonada. Un pensamiento de este género no puede encerrarse en sí mismo; es un pensamiento alterado, en el sentido de estar siempre abierto a su *alter*. Pensamiento que dialoga, se confronta o discute con el otro. Y, ciertamente, a cada paso encontramos en su obra un interlocutor con el que discute, confronta sus ideas o mantiene una actitud crítica.

De este estilo de pensar en el que se integran claridad y precisión, rigor y crítica, se desprende como consecuencia forzosa su antidogmatismo. Su pensamiento es incompatible con una profesión de fe —aunque sea marxista, y cuando se encuentra más cerca de un pensamiento como el de Marx, o de una interpretación de él como la althusseriana— esto no significa ponerse una venda en los ojos que le impida ver sus límites o aspectos negativos. Ahora bien, la importancia que Pereyra reconoce en su actividad teórica al rigor, a la argumentación fundada, racional, sin que sus análisis se dejen distorsionar por objetivos políticos inmediatos, pudiera llevar a ver —en una mirada superficial— en él, en su obra, una disociación de la teoría y la práctica política. Sin dejar de reconocer los efectos prácticos, políticos, de un trabajo teórico como el suyo, los escritos de Pereyra en los que analiza situaciones concretas del país, cumplen una función práctica, política, directa, en la medida en que han contribuido a sanear y elevar la cultura política del país y, con ello, la práctica correspondiente. Y estos textos —sobre los que volveré más adelante— en los que aborda problemas de cada día, han sido escritos con la misma claridad y precisión y con el mismo rigor, espíritu crítico y antidogmatismo con que escribe sus textos más abstractos sobre filosofía, teoría de la historia o filosofía política. Es decir, campea en ellos el estilo de pensar que impregna toda su obra.

II

El estilo de pensar que acabamos de delinear se ejerce en diversos campos temáticos; a saber: filosofía, teoría de la historia, ciencia política y social y finalmente, el análisis político concreto.[2]

El objeto sobre el que más reflexiona es la historia, aunque en la última fase de su producción —tan lamentablemente truncada— es la política. No podremos exponer en toda su riqueza su pensamiento en sus diversas facetas temáticas, pero sí trataremos de subrayar lo que, a nuestro juicio, es más distintivo o significativo en cada una de ellas.

En el plano filosófico, Pereyra se siente atraído por una problemática filosófica tradicional: la ontológica y la gnoseológica, pero las soluciones que hace suyas se alejan no sólo del idealismo sino también de las soluciones dominantes en la tradición marxista. Veamos, en primer lugar, cómo se enfrenta a la problemática ontológica. Pereyra la aborda sobre todo en su libro *El sujeto de la historia* al ocuparse de la unidad sujeto-objeto (pp. 56 y ss.) y especialmente en su obra *Configuraciones: Teoría e historia* (cap. XIII), al entrar en una polémica sobre el materialismo.

La posición ontológica de Pereyra es materialista, pero claramente distinta tanto del materialismo tradicional metafísico o contemplativo como de la versión contemporánea que se conoce como «materialismo dialéctico»: al oponerse a uno y otro, se apoya en la *Tesis I* de Marx *sobre Feuerbach* y, con base en ella, en la unidad indisoluble de sujeto y objeto. La concepción de la objetividad que entraña esa unidad es el ariete con el que Pereyra echa por tierra la tesis materialista —metafísica o dialéctica— que concibe el objeto en sí, al margen del sujeto o en una relación de exterioridad con él. Al hacer suyo el planteamiento originario de Marx, cae bajo la crítica de Pereyra todo el conjunto de doctrinas materialistas «concernientes a la realidad en cuanto tal y que parten del reconocimiento de la prioridad de la naturaleza sobre el espíritu, de la materia sobre la conciencia o del ser sobre el pensamiento» (*El sujeto de la historia*, p. 75). Se trata de las doctrinas de

---

2. Sin contar sus ensayos en diversas revistas no recogidos en sus libros y sus numerosos artículos periodísticos, la obra de Pereyra comprende los siguientes volúmenes: *Política y violencia*, Testimonios del Fondo, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1974, 64 pp.; *Configuraciones: Teoría e Historia*, Editorial Edico, México, 1919, 204 pp.; *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 249 pp.

Engels, Lenin y sus epígonos, los materialistas dialécticos. La crítica de Pereyra apunta directamente al supuesto ontológico, común a todas ellas, claramente expresado en *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, según el cual «hay un "mundo exterior" subsistente en y por sí mismo, constituido al margen de la intervención de la actividad práctica subjetiva» (*El sujeto de la historia*, p. 75). El contraste con la *Tesis I* de Marx *sobre Feuerbach*, tan rotundamente asumida por Pereyra, no puede ser mayor.

Y apoyándose precisamente en ella, cuando a raíz de un artículo de Ulises Moulines[3] se genera una polémica en la que toda una serie de confusiones en torno al término «materialismo» vuelve a este blanco fácil para tirios y troyanos, al vincularlo con el supuesto falso de que «sólo existe la materia», entendida ésta a su vez en un sentido físico, Pereyra sostiene con su claridad y precisión habituales un materialismo en el que la materialidad (realidad u objetividad) se halla constituida subjetivamente por la práctica social, o sea: por la praxis. En suma, el materialismo filosófico —concluye Pereyra— tiene que ver no con la «materia», tal como la entiende el materialismo metafísico o dialéctico, sino con la objetividad o materialidad en el sentido en que la entiende Marx: materialidad que se constituye social e históricamente.[4]

El modo materialista en que Pereyra aborda la problemática ontológica determina a la vez su modo de enfrentarse a la otra problemática que, como él reconoce, enmarca desde la Antigüedad el campo de la filosofía, o sea: la epistemológica, o problemática del conocimiento (*Configuraciones*..., p. 11).

III

También aquí rompe Pereyra con la teoría del conocimiento que domina en cierta tradición marxista. Lo que le lleva a la ruptura con esa gnoseología que gira en torno a la teoría del reflejo es precisamente el reconocimiento del papel de la práctica del sujeto en la constitución del objeto. La teoría del reflejo tiene como supuesto ontológico la ignorancia de la unidad sujeto-objeto, o su relación puramente exterior. Ahora bien, desde el momento en

---

3. C. Ulises Moulines, «Por qué no soy materialista», en *Crítica*, n.º 26 (agosto/77).
4. La intervención de Pereyra en la polémica citada se recoge en el cap. XIII «Acerca del materialismo», en *Configuraciones*..., pp. 175 y ss.

que se reconoce esa unidad, el conocimiento no puede consistir para Pereyra en una simple reproducción del objeto. En concordancia con su negación de la teoría del reflejo, subraya desde una posición materialista —que yo llamaría praxeológica—, lo que el idealismo ya había aportado, como señala Marx: la naturaleza del conocimiento como actividad, aspecto subrayado especialmente por Althusser al caracterizarlo como producción o construcción. Pero, al subrayar ese aspecto activo, constructivo del conocimiento, Pereyra niega con ello que el conocimiento sea reproducción o adecuación de lo concreto pensado en la terminología de Marx con respecto a lo concreto real. Esta negación no deja de suscitar las críticas a que da lugar el planteamiento afín de Althusser y que yo he criticado en otra parte.[5] Pero de Pereyra retendremos ahora su crítica de la teoría del reflejo, o de la adecuación especular en los términos de cierto marxismo, así como la idea del conocimiento como actividad subjetiva, o producción. Pero debe subrayarse también su adhesión a la idea de que el conocimiento no se da en un vacío sino en un contexto cubierto por la ideología. Por otra parte, al introducir sus dos conceptos, epistemológico y sociológico de ideología puede superar el foso abierto por Althusser entre ideología y ciencia. Asimismo, pertrechado con estos dos conceptos de ideología —que no entrañan dos tipos de ideología— Pereyra logra desenredar algunas de las cuestiones en las que Althusser se había enredado.

IV

El arco teórico de Pereyra se extiende sobre todo en el campo de la historia, y es que en este campo hay mucha hierba que desarraigar, mucho terreno que desbrozar. No pensamos que Pereyra haya dado siempre una respuesta satisfactoria a cuestiones históricas fundamentales como tratamos de mostrarlo, con respecto a algunas, al discutir su libro *El sujeto de la historia*.[6] Sin embargo, justo es reconocer que Pereyra nunca rehuye abordarlas de frente y que, al examinarlas críticamente, formula también una serie de propuestas que invitan a la reflexión y a arrojar por la borda todo

5. Cf. mi libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, pp. 85-86 y 87-99.
6. Cf. las palabras que pronuncié en la presentación del libro: «Sobre el sujeto de la historia», que están incluidas en el presente volumen, pp. 246 ss.

aquello que está insuficientemente fundado. Pereyra aborda cuestiones históricas verdaderamente cruciales y, a la cabeza de ellas, la del sujeto de la historia. Para él la historia es un proceso sin sujeto, no importa que este sujeto se conciba como hombres, individuos, clases sociales o masas. Vinculadas a ella están las cuestiones, en las que se detiene especialmente, de la necesidad en la historia, del determinismo y del cambio histórico. Estas reflexiones le llevan forzosamente a la problemática epistemológica histórica y, dentro de ella, se ocupa de la objetividad del conocimiento histórico, de las explicaciones causales y teleológicas o intencionalistas de la historia y sale al paso, con una lúcida refutación, del individualismo como método de explicación de la historia.

El hilo conductor a lo largo de estas reflexiones es la tesis central de la unidad de sujeto y objeto que, en su doble vertiente ontológica y epistemológica, caracteriza el enfoque filosófico de Pereyra y que él subraya sobre todo con referencia a la realidad social. «No existe —escribe— una objetividad dada, preexistente, ajena a la praxis subjetiva. Tampoco existe una subjetividad pura, formada en un vacío de realidad» (*El sujeto de la historia*, p. 58).

Ahora bien, cuando Pereyra habla —y lo hace con insistencia— de la historia como «proceso sin sujeto», niega al parecer esta unidad, ya que unas veces parece disolver el sujeto o reducirlo a puro objeto. Pero, en verdad, la crítica a la admisión de un «sujeto de la historia» se endereza más bien contra el subjetivismo que considera la conformación del sujeto como «independiente del objeto». Sin embargo, aunque Pereyra deja claro que ese sujeto no es independiente del objeto, no queda tan clara en él la idea opuesta de que el sujeto no es puro objeto y que, por tanto, la unidad de uno y otro no borra su distinción y, en consecuencia, cierta autonomía del sujeto.[7]

La tesis de la unidad sujeto-objeto se revela más fecunda en manos de Pereyra cuando aborda otros dilemas tradicionales sin privilegiar uno de sus términos. Así sucede con los de subjetivismo y objetivismo, causalismo y finalismo, determinismo histórico e intencionalidad, decisión o voluntad. Igualmente se revelan falsas, en las reflexiones que sobre ellas hace, las dicotomías estructura y proceso histórico, historia general e historia particular, evolución y revolución, entidades sociales e individuos. Con respecto a esta última, la

---

7. Cf. mis observaciones en este punto en el texto antes citado.

agudeza crítica de Pereyra alcanza sus más altas cotas al deshacer los argumentos del individualismo metodológico de Popper y Watksin, al que caracteriza como «contrarrevolución teórica».[8]

Continuando el pensamiento «inacabado» de Marx, pero consciente de la vigencia de una problemática no resuelta, Pereyra sale al paso, una y otra vez, de las visiones dogmáticas que han impedido esa continuidad. Y ofrece como alternativa a ellas un conjunto de aportaciones a una teoría objetiva, fundada, de la historia, que no pueden dejar de ser tomadas en cuenta por quienes no se dejan arrastrar por las dicotomías apuntadas y, particularmente, por la tan medular y nociva —teórica y prácticamente— de subjetivismo y objetivismo.

V

Si la historia como ciencia del pasado constituye para Pereyra el núcleo primero y central de su pensamiento, su atención al presente, al mundo que le rodea, a la sociedad en que vive, aviva en él con el mismo rigor y precisión la reflexión política. A ella le lleva asimismo la conciencia de que la cultura política dominante en la izquierda socialista mexicana se nutre de un marxismo dogmático y de un instrumental teórico-político enmohecido, lo que exige enfrentarse a viejos clichés y explorar nuevos caminos. Y al hacerlo toma en cuenta a pensadores marxistas que, unidos en el rechazo de un marxismo elemental, dogmático o adocenado, se separan en la búsqueda de nuevos caminos. La inclinación de Pereyra por Althusser o Poulantzas no le impide acercarse, cuando lo juzga necesario, a Lukács, Korsh o Gramsci. Conjugando creadora —no eclécticamente— lo que encuentra en unos y otros, desechando fórmulas simplificadoras sociologistas o reduccionistas, cae bajo su lúcida mirada toda una serie de conceptos políticos fundamentales.

A la cabeza de ellos, fecundado por el pensamiento de Gramsci sin que pueda ser considerado un gramsciano, Pereyra analiza los conceptos de Estado y «sociedad civil» y contribuye así a que este último adquiera carta de ciudadanía en el lenguaje político del México actual. Consciente de la necesidad de reexaminar categorías políticas que, durante largos años, han gozado de un estatus incon-

---

8. Cf. el cap. IX de *Configuraciones...*, «El individualismo metodológico: un caso de contrarrevolución teórica», pp. 19-136.

movible en la teoría marxista, somete a crítica la idea leninista del partido-vanguardia. Y la misma exigencia le lleva a ocuparse de la democracia, tratando de delinear su verdadero perfil tanto en la sociedad capitalista como en la poscapitalista del llamado «socialismo real». Al examinar esta y otras categorías políticas, Pereyra no sólo sale al paso del dogmatismo, anquilosamiento o ambigüedad, sino que trata también de llenar las lagunas que observa en una teoría que, como la marxista, se inscribe en el proceso de transformación de lo real. Esto se pone claramente de manifiesto al pretender colmar la insuficiencia teórica del marxismo en la cuestión nacional. Por ello dice: «La tradicional subestimación en el marxismo de los vínculos entre clases subalternas y nación, lleva al desconocimiento de las formas populares del nacionalismo...» (*El sujeto de la historia*, p. 192). Enfrentándose a un nacionalismo de vía estrecha y a una ideología clasista, subraya —como Mariátegui lo había hecho para América Latina— que los antagonismos de clase no disuelven la dimensión nacional. Piensa Pereyra —y en México hay elementos suficientes en el pasado e incluso muy recientes para darle la razón— que un nacionalismo popular puede y debe ser rescatado.

VI

Digamos ahora algunas palabras sobre la actividad periodística de Pereyra, primero en *Unomásuno* y después, desde su fundación, en *La Jornada*. En su colaboración semanal que sólo se interrumpe unos días antes de su muerte, no hay problema de la sociedad mexicana actual que escape a su atención: la política del Estado, la actividad de los partidos políticos y demás instituciones y organizaciones de la sociedad civil, el sindicalismo oficial e independiente, los conflictos obreros, campesinos y universitarios, etc. No obstante las exigencias del tratamiento urgente de cuestiones inmediatas, en sus artículos periodísticos brillan las mismas cualidades que hemos encontrado en sus textos teóricos más generales: rigor, claridad, precisión, argumentación sólida. La actualidad palpitante, el clima de pasión en que actúan las partes interesadas, la mínima distancia en el tiempo que impone a la reflexión el tema tratado, no opacan esas cualidades. Pero esto no significa, en modo alguno, asepsia o neutralidad políticas. Hay siempre una clara y firme toma de posición sin importar los efectos que pueda producir. No hay, por otra parte, debilidad o concesión ante las

posiciones sectarias o dogmáticas, aunque provengan del mismo campo o de campos afines ideológica y políticamente. Al examinar esos textos de circunstancias, periodísticos, se pone de relieve la fecundidad de las reflexiones teóricas, antes examinadas, que subyace en ellos. Si Pereyra ha podido realizar ese periodismo de altura es en gran medida porque ha dispuesto del instrumental teórico y metodológico para enfrentarse a los acontecimientos políticos del día, sin dejarse arrastrar por los hechos desnudos ni tampoco sujetándolos —como pretenden los sectarios y dogmáticos— al imperio de un molde o esquema conceptual. Pereyra sabía muy bien que lo concreto real no se revela en una lectura inmediata, directa, sino mediante la construcción de lo concreto pensado.

Ahora bien, estas colaboraciones en la prensa diaria no sólo importan por su valor intrínseco, como textos que explican lo real cotidiano o inmediato en esa esfera de urgencias que es la política, y especialmente la política de ahora y aquí en la sociedad mexicana, sino que importan asimismo por su función práctica en la política misma. De este modo, si alguien pudiera creer que las reflexiones de Pereyra sobre el Estado, la sociedad civil, la democracia, la dimensión nacional, etc., recogidas en libros y revistas, tenían un valor puramente teórico o académico, tendrá que reconocer su potencial práctico, político, al fecundar análisis concretos que pueden contribuir —y han contribuido en cierto modo— a seguir una política menos visionaria y más racional. Pero su valor, con ser importante en este sentido, no se agota en ello. Con sus análisis de una realidad política en la que están en juego las posiciones de la izquierda y particularmente de la izquierda socialista, Pereyra contribuye a que ésta se libere de las tentaciones del aventurerismo y de la complacencia del sectarismo y, de este modo, contribuye a su vez a sentar las bases de una nueva cultura política de la izquierda en México.

Los acontecimientos políticos que se suceden en el país después de las elecciones del pasado 6 de julio, el verdadero terremoto político que sacude a la nación, prueba hasta qué punto esa nueva cultura, que tiene por ejes la reivindicación de la democracia y el rescate de un nacionalismo popular, aflora ya aunque necesita enriquecerse y extenderse. La izquierda socialista, superando prejuicios doctrinarios y prácticas autoritarias, así como los estrechos límites de una ideología clasista, ciega ante la dimensión democrática y nacional, tiene que impulsar esa nueva cultura política, anudando los objetivos socialistas, a los que no puede renunciar, con las tradiciones nacionales revolucionarias y las exigencias

que plantea la realidad presente del país. La contribución de Pereyra en este terreno no se da aisladamente sino junto a la de una generación a la que pertenecen Carlos Monsiváis, Rolando Cordera, José Woldenberg, Adolfo Sánchez Rebolledo, Arnaldo Córdova, Roberto Escudero y Gilberto Guevara, para citar algunos nombres de una lista que no puede ser exhaustiva. Pero es innegable lo que aporta Pereyra arrojando una luz propia, con sus ensayos y sus artículos periodísticos, a esa nueva cultura política mexicana. Cuando se escriba la historia de la izquierda en México y, particularmente, de la socialista, el nombre de Pereyra ocupará, más allá de las aulas y de su cubículo, un alto y merecido lugar.

VII

Del estilo de pensamiento que Pereyra pone de manifiesto en diversos campos temáticos, se desprende la imagen de un intelectual nuevo que responde a las necesidades y exigencias de la sociedad de su tiempo. Lejos se halla esa imagen, por supuesto, de la del intelectual tradicional que se retira a cultivar su propio jardín para no aspirar los aires contaminados o, para entendernos mejor, los aires de las ideologías. No podría ser tal quien piensa —como él— que el conocimiento no se produce en un vacío ideológico. Pereyra es un intelectual comprometido ideológica, políticamente con un proyecto colectivo de transformación del mundo que pasa necesariamente por la transformación de la realidad inmediata. Sus escritos, y especialmente sus textos políticos, prueban claramente ese compromiso, así como su forma de asumirlo; interviniendo y pronunciándose en las cuestiones más candentes y, por ello, más disputadas. Pero su compromiso lo ejerce asimismo sin ser infiel a la verdad ni hacer concesiones de forma o fondo. Y de ahí que revista a su vez un carácter crítico. Crítica y compromiso se anudan en su quehacer intelectual. Crítica a la que no escapan quienes considera más afines ideológica y políticamente, y a la cabeza de ellos el propio Marx, como no escapan tampoco —como a mí me consta— sus maestros más cercanos.[9] Pero su crítica, particularmente la política,

---

9. Un ejemplo inequívoco de esta actitud crítica es su texto «Sobre la práctica teórica», para el volumen del cual él fue editor, junto con Juliana González y Gabriel Vargas: *Praxis y filosofía (Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez)*, Grijalbo, México, 1985, pp. 425-432.

no es la que se considera a sí misma un privilegio del intelectual, convertido en «conciencia crítica» de la sociedad. No es tampoco una crítica que se concentre exclusivamente en ciertas áreas, las del adversario, y que cierra los ojos en el campo propio. No; es crítica de todo lo existente —como la postulaba Marx— y, por tanto, también de lo que existe como deformación, limitación o negación de lo que debe existir. De ahí sus críticas del «socialismo real» y de ciertas prácticas de la izquierda socialista. Hace bien Paramio en ponerlo como ejemplo de intelectual crítico, entendido como «un intelectual poco conformista, un intelectual capaz de rebelarse contra las ideas dominantes de su medio, capaz de revisarlas y, si es preciso, tratar de desmantelarlas».[10] Pero se trata en su caso de un intelectual que no sólo critica ideas, sino también las realidades en que se encarnan o con las que se justifican. Se enfrenta así con el poder (con todo poder) o con las instituciones y relaciones sociales (con todas las instituciones y relaciones sociales) cuando lo considera necesario para propiciar o realizar el proyecto colectivo de largo aliento —socialista— que ha asumido.

Intelectual, pues, comprometido, crítico, socialista, apoyándose en una actividad teórica, rigurosa, que no claudica ante la verdad ni limita, condiciona o supedita el compromiso y la crítica. Tal es la imagen del intelectual que nuestra memoria conserva de Carlos Pereyra.

De esta imagen del intelectual que es Pereyra así adjetivado: comprometido, crítico y socialista, ¿podríamos excluir el calificativo de marxista? La pregunta podría parecer impertinente, a juzgar por lo que hemos subrayado en su pensamiento. Y, sin embargo, la pregunta no es ociosa si tenemos presente su intervención en el IV Congreso Nacional de Filosofía (Toluca, 23-27 de noviembre de 1987) en la acalorada mesa redonda sobre «¿Crisis, muerte o renovación del marxismo?», en la que me tocó presidir pero también discutir.[11] En ella, expresó Pereyra con su precisión y serenidad habituales su renuencia —que era la del propio Marx, como él

10. Ludolfo Paramio, «Carlos Pereyra», texto escrito pocos días después de la muerte de su entrañable amigo, para un número especial de *Cuadernos Políticos* (en preparación).

11. En esta mesa redonda, que fue por su tono polémico la que más atrajo la atención en el Congreso, participaron activamente Ludolfo Paramio, Carlos Pereyra, Bolívar Echeverría, Adolfo Gilly, Agnes Heller, V. Mikecin, Michelangelo Bovero y A. Sánchez Vázquez. La intervención de Pereyra contribuyó notablemente a elevar y avivar la discusión.

recordó— a llamarse marxista. Las razones que adujo le llevaron a la conclusión de que no se puede «delimitar con claridad una posición específicamente marxista». Pero en la misma intervención[12] dijo asimismo: «A finales del siglo veinte sigue tan viva como a mediados del siglo pasado la necesidad de someter a críticas las formas que adopta el desarrollo de la modernidad capitalista y es, por supuesto, tan actual como siempre la necesidad de asociar esa teoría crítica a una práctica política que busque las vías de transformación social».

Ahora bien, a lo largo de su obra Pereyra caracteriza al marxismo en más de una ocasión como la respuesta teórica y práctica a esa doble necesidad. Así, por ejemplo, escribe que: «El marxismo presenta la paradoja... de ser la única teoría capaz de dar cuenta del movimiento de la totalidad social e intervenir en su curso y a la vez prolongar su estado de inacabamiento» (*Configuraciones...*, p. 35). Sólo un marxista teoricista y, a la vez, cerrado, dogmático, podría no suscribir esta afirmación de Pereyra. Ciertamente, porque da cuenta del movimiento social, el marxismo puede intervenir prácticamente en él, y justamente porque este movimiento no se agota, la obra de Marx, así como la de sus verdaderos continuadores, se encuentra siempre —como dice Pereyra con razón— en «estado de inacabamiento». Marxista, en consecuencia, sólo es el que ve el marxismo como punto de partida necesario, pero insuficiente, o sea: inacabado. Pero ser marxista es también, dicho con palabras del propio Pereyra, «concebir el marxismo como un proyecto de introducir la conciencia y la intencionalidad en el devenir histórico» (*ibíd.*, p. 41), proyecto que él precisa en estos términos: «El proyecto marxista de terminar con las relaciones capitalistas de producción y con todas las formas de división de la sociedad de clases, es, a la vez, el proyecto de transitar de la prehistoria a la historia consciente» (*ibíd.*, p. 42).

Esta caracterización del marxismo por lo que tiene de proyecto emancipatorio, es decir, por su lado ideológico, la complementa Pereyra al subrayar su lado científico, al afirmar que «...el marxismo proporciona el núcleo conceptual decisivo para la explicación científica de los fenómenos sociales...» (*ibíd.*, p. 137). Y en la misma línea están otras afirmaciones suyas como ésta: «...El marxismo ha producido... la herramienta teórica más adecuada para la re-

---

12. Publicada después en *Nexos*, n.º 122 (febrero de 1988), pp. 5-6, con el título de «Señas de identidad».

construcción analítica de la formación social capitalista» (*ibíd.*, p. 162). Este reconocimiento del valor teórico del marxismo se conjuga a la vez, como hemos visto, con el de sus limitaciones e inacabamiento. No se trata pues, de un «cuerpo homogéneo de proposiciones»,[13] como lo entiende Bobbio, puesto que el marxismo entraña la diversificación y las pugnas a las que no puede sustraerse porque «el ámbito en que se desenvuelve no es (ni puede ser) puramente teórico», porque «es connatural a su existencia cierta subordinación a las exigencias de la lucha de clases y a los requerimientos de las polémicas ideológicas asociadas con ella...» (*ibíd.*, p. 169).

El marxismo se presenta para Pereyra, en definitiva, como la alternativa teórica más adecuada para el proyecto práctico de transformación que es consustancial con él y que no es otro que el socialismo, considerando la esencia de éste «más que en la abolición de la propiedad privada, en la instauración de un régimen de participación colectiva» (*ibíd.*, p. 172).

Llego así a la conclusión de que en la obra de Pereyra hay elementos suficientes para «delinear... una posición específicamente marxista», y que no sólo la delinea, sino que la suscribe. Ciertamente, en su intervención de Toluca —siguiendo a Marx— declaró que no era marxista. Pero, como en el caso de Marx, no hay que tomar al pie de la letra esta afirmación, como yo la tomé, en el fragor de una encendida polémica, al poner a Pereyra en el mismo nivel que los que, en aquella mesa redonda, no podían ser considerados marxistas.

VIII

Y con esta imagen de Carlos Pereyra, como intelectual riguroso y crítico y, a la vez, comprometido, socialista y marxista, que nos lega su obra —tan vigorosa como prematuramente truncada— pongo punto final a su semblanza con la esperanza de contribuir no sólo a honrar su memoria en este acto sino a que su obra permanezca, dentro y fuera de nuestras aulas, en el lugar que merece en la cultura filosófica y política de México.

(Agosto de 1988)

---

13. Cita de Pereyra en su texto antes citado.

LEOPOLDO ZEA

I

Nos reunimos hoy aquí, maestros y alumnos de la Facultad, para rendir el testimonio de nuestra admiración, reconocimiento y gratitud a quien, como el Dr. Leopoldo Zea, ha consagrado fecundamente más de cuarenta años de su vida a la filosofía, y con ella y por ella, a nuestra Universidad al servirla en dos de sus objetivos fundamentales: la docencia y la investigación.

Este homenaje en su casa que es la nuestra llega cuando una serie de universidades europeas (de París, Madrid y Moscú) y latinoamericanos (como la de Buenos Aires) le han expresado su reconocimiento al nombrarle en cada una de ellas Doctor Honoris Causa. Pero el presente homenaje adquiere una significación especial ya que tiene lugar en la Facultad misma, cuyas aulas le han servido —como deben servir siempre al propiciar el contacto vivo con los alumnos— de verdadero laboratorio de ideas. Es a su vez el homenaje de los colegas que conviviendo con él —y algunos como alumnos suyos de ayer, entre los que yo me incluyo al haber seguido su curso de «Filosofía de la historia»— han sido testigos o interlocutores en su larga y fructífera carrera filosófica.

Y, ciertamente, larga es la trayectoria filosófica del Dr. Zea desde que en 1945 publica un brillante y sorprendente ensayo «En torno a la filosofía latinoamericana» que remueve en México las

—por aquellos años— dormidas aguas filosóficas en las que se reflejaban los últimos rayos del pensamiento filosófico europeo. Ese ensayo, sin embargo, no sorprendía por su carácter primerizo, ya que había sido precedido de dos trabajos suyos que marcan un hito en la historia de las ideas en América Latina. Me refiero a sus dos libros: *El positivismo en México*, de 1943, y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, de 1944. Lo que venían a demostrar claramente ambos trabajos es cómo la filosofía se vincula a condiciones y relaciones sociales y cómo cumple por ello una función ideológica que, en el caso del positivismo en México, era evidente como filosofía del origen y la dominación que encarna el porfirismo.

Se comprende que, después de haber puesto de relieve tan brillante y convincentemente, el nexo entre filosofía y realidad, entre el quehacer filosófico y los intereses políticos, de clase, Zea se planteara la tarea que se plantea en el ensayo antes citado y a la que, con modulaciones diversas y con un enfoque cada vez más rico y ambicioso, permanece fiel a lo largo de su vasta obra. Se trata de desentrañar la naturaleza de la filosofía con los pies puestos en la realidad o circunstancia latinoamericana, búsqueda que le lleva a postular la necesidad de una filosofía latinoamericana que no sea simple «calco» del pensamiento europeo, como en cierto modo había dicho también Mariátegui al tratar de construir un marxismo latinoamericano, que no fuera eso: un «calco» del marxismo que exportaban la socialdemocracia o la Tercera Internacional desde Europa.

Pero, desde el primer momento, Zea tiene que hacer frente a los equívocos que suscita la calificación de una empresa como la filosófica —supuestamente universal, intemporal, abstracta— con este adjetivo de «latinoamericana» que introduce, ciertamente un elemento relativo, particular y concreto. Este elemento particular parece incompatible con la universalidad de los problemas que han sido siempre objeto de la filosofía, así como con la universalidad del conocimiento al que no puede renunciar la filosofía. Pero ¿cómo puede mantenerse esa doble universalidad al hacer filosofía —como pretende y postula Zea— desde la circunstancia histórica?

Zea ahonda en el significado de los dos términos en relación. Se enfrenta a problemas concretos, los que plantea la realidad, pero sin renunciar a los problemas universales, sólo que al abordarlos, no puede dejar de hacerlo desde una circunstancia concreta.

Lo que la califica de latinoamericana a la filosofía, precisa Zea, no está en la búsqueda de una esencia o ser de Latinoamérica,

pues esto no sería en definitiva sino una extensión a nivel continental de la antropología nacional que había postulado antes, en 1934, Samuel Ramos, con la publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México*. La pretensión de Ramos de unir filosofía y circunstancia y de construir una filosofía nacional del mexicano, había quedado bloqueada al ignorar el entramado político, económico y social en que se inserta. Zea no se propone seguir esta vía muerta de la antropología nacional de Ramos. Por otro lado, tampoco considera que lo latinoamericano esté en una originalidad a ultranza en el modo de filosofar. Lo que califica de latinoamericana a la filosofía estaría más bien en los problemas que vive el hombre latinoamericano y que afloran en su historia, y entre ellos el de la dependencia, no sólo la del pasado respecto de España sino la actual ante el imperio norteamericano. En definitiva, lo que muestra la historia es la historia de una enajenación que no está, por tanto, en la esencia del hombre latinoamericano, sino que le ha sido impuesta desde fuera por el mundo occidental. De ahí la necesidad de una liberación que pasa por la conciencia de ella, y de la posibilidad de superarla. Es aquí donde entra en juego la filosofía latinoamericana con su dimensión práctica, liberadora. O dicho con las propias palabras de Zea:

> Una auténtica filosofía de la liberación será aquella que empiece por hacer consciente la dependencia, la dominación. Una vez consciente, el paso a seguir es el que lleva a poner fin a la misma.

Por esta dimensión práctica, liberadora la filosofía latinoamericana se aleja de la filosofía occidental que, al absolutizar lo universal, se queda en una visión puramente contemplativa, abstracta e intemporal del mundo, pero a la vez se acerca a una filosofía emancipatoria que —como el marxismo— interpreta para transformar o cambiar el mundo.

Ahora bien, hay que reconocer asimismo que el pensamiento de Zea no obstante su historicismo y su dimensión práctica, no se libra de cierta carga especulativa en la medida en que, al situar al hombre latinoamericano —y con él a la filosofía— en el ámbito de las circunstancias históricas, deja un tanto en la sombra a las relaciones económicas y las contradicciones de clase. Esto explica que Zea potencie de un modo idealista el papel de la conciencia, como paso previo al proceso de liberación, sin tomar debidamente en cuenta que esa conciencia se adquiere también en el proceso práctico de

liberación. Con todo, la filosofía que postula Zea, al poner en relación las ideas y la realidad, la conciencia y la liberación, cierra el paso a la filosofía latinoamericana reducida a una aventura especulativa más sobre el ser latinoamericano o convertida en un ejercicio filosófico de color local, sea este nacional o continental.

Justamente el reconocimiento de la obra de Zea en países europeos como Francia, España o la URSS revela hasta qué punto se la ve lejos de un provincianismo latinoamericano. A su vez, la amplia y profunda influencia de su obra, desde Argentina a Cuba demuestra hasta qué grado su filosofía responde a la necesidad de que el filosofar en América Latina deje de buscar inútilmente lo universal y eterno y se enraice en lo concreto. Pero, al enraizarse en lo concreto, y lo concreto es —como hemos visto— dependencia y opresión, la filosofía contribuye a la liberación.

Podría pensarse, y se ha pensado, que al adquirir este carácter práctico, emancipador, la filosofía se vuelve puro instrumento o simple ideología, perdiendo con ello el rigor y el filo crítico que todo saber ha de mostrar. Una vez más el viejo dilema: o ciencia o ideología; o medio o fin; o rigor o esperanza. Pero se trata de un dilema falso pues la filosofía sólo puede servir al proceso de liberación siendo rigurosa y crítica; a su vez, el rigor y la crítica, al reflexionar sobre las circunstancias, sólo puede llevarse hasta sus últimas consecuencias si el filósofo asume el compromiso de contribuir a la liberación. Sólo entonces podrá ser, como decía Marx, «crítica de todo lo existente».

Estas palabras «rigor», «crítica» —como otras semejantes: «excelencia» filosófica o académica— se manejan para distribuir patentes de auténtica actividad filosófica o intelectual. Pero, en definitiva, ello sólo puede hacerse sobre la base de un dilema falso. Como es también falso el dilema en que se ha pretendido encerrar, a veces, al filosofar latinoamericano: u optas por lo universal e intemporal, que es lo que nutre a la verdadera filosofía, u optas por lo concreto y particular, pero entonces la Filosofía —con mayúscula— se queda en el camino. No estará de más recordar a este respecto que lo que suele presentarse como reflexión intemporal, universal, no ha dejado de estar vinculado a lo concreto, pues la filosofía en definitiva —como decía Hegel— es el pensamiento de la época captado en conceptos. Hoy sabemos que, con frecuencia, en la filosofía como en el arte, lo que se presenta como universal es lo universal entendido en un sentido eurocéntrico y que, con frecuencia, en nombre de lo universal humano, se han cometido

los peores crímenes contra los hombres. Y de esto América Latina tiene mucho que decir y justamente a ponerlo en claro aporta mucho la obra de Zea.

Por todo lo anterior, se comprende de dónde proviene la oposición a un verdadero pensamiento latinoamericano como el que cultiva el Dr. Zea. De un lado, están los nostálgicos del pensar abstracto, intemporal —supuestamente universal humano— de la metafísica tradicional o del racionalismo burgués ilustrado. Y, por otro, los que en nombre del rigor, de la asepsia ideológica, se hallan siempre prestos a descalificar como pura ideología todo pensamiento de lo concreto, de la circunstancia y, con mayor razón, si éste asume un compromiso con la práctica. Pero, si toda filosofía descubre o encubre lo humano concreto, y si en el fondo declarado o no hay un proyecto de hombre, de nación o de sociedad, toda filosofía es ideológica y, empleando el término en su significado más auténtico, política. El rigor, la crítica, la excelencia no son valores en sí a menos que se entiendan interesadamente en el sentido del dilema antes apuntados: u optas por el rigor u optas por la liberación.

Y creo que no será superfluo que, dados los momentos decisivos que vivimos en nuestra Universidad Nacional, extendamos a ella el rechazo de dilemas semejantes. La universidad no es una isla en la sociedad; lo que ella sea, será también en cierto modo, nuestra sociedad. Y lo que la sociedad sea, será también en cierto modo la Universidad. Por ello, si es cierta la consigna del Congreso de Estudiantes de Córdoba, Argentina, en 1918, del que arranca todo intento de renovación universitaria de nuestro continente, al postular «una mejor universidad para una sociedad mejor», también es cierto que necesitamos una sociedad mejor para una universidad mejor.

Lo cual quiere decir que el rigor o la excelencia académica no es asunto puramente académico; porque el rigor o la excelencia no son fines académicos en sí mismo, aunque la Universidad no puede dejar de buscar el más alto nivel académico. Pero, no se trata de alcanzarlo a costa de que se convierta en elitismo, es decir, en factor de reproducción de la división de la sociedad en clases. La excelencia académica no puede alcanzarse aquí por la vía de Oxford o Boston, ya que la situación en América Latina es otra. Pero esa vía sólo conducirá a profundizar la brecha social entre una minoría privilegiada y la inmensa mayoría. No se trata de renunciar a la excelencia académica sino por el contrario de ponerla en

primer plano, pero creando las condiciones que permitan alcanzarla a los más amplios sectores. Si el rigor, la crítica o la excelencia son necesarias no sólo por razones académicas sino sociales, porque se necesita una universidad mejor para una sociedad mejor, es justo entonces que se extienda y no se vuelva patrimonio privilegiado. Pero entonces corresponde no sólo a la Universidad sino también al Estado, a la sociedad, crear las condiciones para que esa excelencia se extienda sin sacrificar las exigencias académicas.

En la obra del Dr. Zea he encontrado elementos sobrado para estas reflexiones que tienen en definitiva una raíz común que ambos compartimos: la preocupación porque la filosofía contribuya a este proceso de liberación de la dependencia, de la miseria y de la explotación en que hoy están empeñados los pueblos de América Latina.

Justamente a partir de esta preocupación y movido por mi reconocimiento y admiración a su obra, me sumo muy complacido como filósofo, colega y amigo a este merecido homenaje que hoy le rinde nuestra Facultad, y que no debe terminar aquí. Debe continuarse en una serie de conferencias o mesas redondas en las que se analicen y discutan aspectos diversos de las múltiples y ricas facetas del pensamiento de Zea. Este análisis y esa discusión serán el mejor homenaje que podemos rendir a su fecunda obra.

(30 de junio de 1987)

II

Nos reunimos aquí para comentar el nuevo libro de Leopoldo Zea: *Filosofar a la altura del hombre (Discrepar para comprender)*. Y, antes de exponer nuestro comentarios, cabe preguntarse legítimamente qué aporta esta nueva obra en una producción, tan vasta como la de Zea, que cubre ya más de medio siglo, y a lo largo de la cual ha tenido ocasión de desplegar y afirmar cada día más sus conceptos fundamentales. Pues su obra es como un árbol en el que crecen y verdean nuevas ramas, pero en un mismo tronco que se mantiene bien erguido desde que nace. Es el tronco de su filosofía latinoamericana, en cuya trayectoria no hay cortes o rupturas que pudieran permitir hablar —lo cual no deja de ser válido en

otros filósofos— de uno, dos o tres Zeas. No es que nuestro filósofo se repita, pero sí que da vueltas, a modo de un espiral, en torno a ciertos conceptos básicos que constituyen la raíz de ese árbol. Y esos conceptos constituyen el cuerpo teórico de la filosofía que ha ido construyendo desde su juventud. En el curso del tiempo, no deja de afirmar sus atisbos, o de enriquecer su visión primera. A ello le ha obligado su confrontación con otras posiciones filosóficas, entre ellas la que negaba incluso que la suya fuera filosofía, y le ha obligado asimismo a volver, una y otra vez con nuevos ojos a viejas cuestiones, con su mirar atento a los cambios de la propia realidad. ¿Y cuánto no ha cambiado la realidad del mundo desde los años de la segunda posguerra, en que Zea diseña sus primeras ideas, hasta el presente en que se pone fin a la guerra fría, y a la bipolaridad que la encendía. Y cuánto no ha cambiado la América Latina que, aprisionada en esa bipolaridad, se debatía entre el militarismo y el mesianismo revolucionario, hasta que, lejos de uno y otro, vuelve al sueño de modernizarse, pero ahora bajo el signo del neoliberalismo y de los valores liberales democráticos compatibles con nuevas formas de intervencionismo (económico, político e incluso militar).

Pero, volvamos a la pregunta inicial: ¿cómo situar el nuevo libro de Zea en su vasta producción? Su título es ya revelador: *Filosofar a la altura del hombre*, con el que se reafirma y pone en el centro el sentido humanista presente en toda su obra. Ciertamente, el hombre latinoamericano está en el centro de su atención. Podría pensarse que este hombre se difumina tras el hombre en general del título. Y, sin embargo, cabe pensar también que, esa generalidad o abstracción, no tiene nada que ver con la que Zea critica, una y otra vez, cuando lo universal humano se identifica —como acostumbra a hacerlo la filosofía occidental— con lo propio de un pueblo o de una nación. Ahora bien, lo humano que Zea reclama para el hombre latinoamericana es lo que éste comparte, por su destino y problemas comunes, con los hombres de otros pueblos y naciones. Con su filosofar «a la altura del hombre» reivindica el humanismo, en tiempos en que teórica y prácticamente ha sido negado. Este poner el filosofar «a la altura del hombre» deja atrás con este ascenso toda infravaloración o discriminación del hombre, y, particularmente, del latinoamericano. Y aquí cabe recordar las palabras del poeta Antonio Machado cuando dice que por mucho que valga un hombre, nunca vale más que por ser hombre. El humanismo que campea en el libro que comentamos

podría extenderse a la obra entera de Zea. En cuanto al subtítulo «Discrepar para comprender», anuncia una faceta que, si bien no está ausente en otras obras de Zea, aquí determina la estructura o composición del libro. Pues en él no sólo figuran textos en los que Zea expone y reafirma sus tesis, sino también otros que discrepan de ellas.

¿Qué es, en suma, lo que encontramos en este libro? En primer lugar, una reafirmación de sus tesis básicas, en textos ya conocidos o recientes. En este sentido, el libro puede considerarse como una recapitulación, síntesis o reafirmación de su pensamiento latinoamericano. En segundo lugar, de acuerdo con su estructura dialógica, incluye textos de otros autores que cuestionan, o discrepan de sus ideas. Y, en tercer lugar, como pensamiento que hunde su raíz en América Latina, que no cabe aislar del mundo, Zea no puede dejar de tener presente los cambios que, en 1989, se han impuesto en una parte de él y que no dejan de incidir en nuestro continente. Detengámonos, aunque sea brevemente, en cada uno de estos aspectos.

Entre las ideas básicas que se reafirman en el libro está su idea de la filosofía y, en particular, la de su forma histórica concreta como filosofía latinoamericana. Toda filosofía es para Zea respuesta a problemas humanos concretos, desde determinado lugar y tiempo. Y eso es también filosofar en América Latina. No existe, por ello, una filosofía universal, aunque sí cierta universalidad —afirma Zea— de ésta o aquella filosofía en la medida en que es comprendida por los demás y permite comprender a los otros. Las filosofías de Occidente se presentan como universales, pero están viciadas por un eurocentrismo que las incapacita para hacerse comprender y comprender a los otros. Por la problemática que aborda y por las circunstancias desde las cuales se enfrenta a ella, la filosofía en América Latina ha sido, ante todo, una filosofía política y social. Y es, a la vez —como dice todavía Zea en términos sartreanos— una filosofía comprometida, pero comprometida no sólo en conocer y dar conciencia de la realidad, sino en «hacer lo posible por cambiarla», lo que recuerda la famosa Tesis XI de Marx sobre Feuerbach. La idea de que la filosofía es, y ha sido siempre, conciencia de la realidad (de las relaciones del hombre con el mundo y de los hombres entre sí), es compartida por Zea, aunque referida a su propia realidad que es la latinoamericana. Pero el recorte de la realidad, objeto de esa filosofía, a la suya propia —que no la aísla de la problemática universal—, ¿permite

descartarla como filosofía? Si la descarta ¡tanto peor para la filosofía!, exclama Zea muy hegelianamente. Pero, el problema no lo despacha con una exclamación, pues, en definitiva, toda su obra no es sino una reivindicación de la función práctica —y no sólo teórica— de la filosofía.

Veamos ahora el segundo aspecto que hemos señalado en el libro: la confrontación a que somete las tesis del autor con las posiciones que las critican o divergen de ellas. Y, en este sentido, nos ofrece la oportunidad de conocer diversas críticas que Zea no rehuye. Entre las críticas serias y rigurosas está la de Luis Villoro, con la que sale al paso de lo que, a su juicio, no sería una «filosofía latinoamericana *auténtica*». Su autenticidad no estaría —afirma Villoro— en la peculiaridad de su objeto o de sus problemas, sino en responder a motivaciones propias, pero —y aquí está el *quid* de la cuestión— con una reflexión rigurosa que «lleva hasta el final el ejercicio de la razón», función que Villoro llama «disruptiva» o contraria a la ideología, y que por sí misma sería liberadora. Pero ¿hasta qué punto una filosofía de la liberación —como la que propugna Zea— puede deducirse a esta liberación o «emancipación del pensamiento»? A mi modo de ver, no podría reducirse ya que en ella —como antes se ha dicho— se trata de «hacer posible el cambio» de la realidad. Ciertamente, en el libro no hallamos una respuesta explícita a este interrogante, aunque podría hallarse, si se acepta —con Marx— que «de lo que se trata es de transformar el mundo» (en este caso, el latinoamericano)—. Lo que sí está claro— como respuesta a Villoro— es que la autenticidad está también en la problemática «que ya se ha planteado a nuestro filosofar en América», aunque reconociendo que un filosofar auténtico no está reñido (más bien *exige*, pensamos nosotros) el «buen uso de los instrumentos lógicos de conocimiento»; es decir, el rigor de la reflexión racional.

Zea incluye también en la sección del libro denominada «Imperialismo cultural y pluralismo», el texto de Rorty titulado «De la lógica al lenguaje y al juego». Aunque Rorty no se refiere directamente a Zea, cabe suponer que lo ha incluido precisamente por representar una posición que se mueve en dirección opuesta a la de su filosofía. Así pueden entenderse las tesis de Rorty acerca de la filosofía como un juego «pensada en términos cosmopolitas» y no «parroquiales», calificativo con el que se refiere —aunque indirectamente— a filosofías como la latinoamericana. De Rorty es también la idea —con respecto a las relaciones entre filosofía y

expreso, claramente, sin hipocresía alguna, su derecho a participar primordialmente como un poder moral, económico y militar en el nuevo orden mundial». Pero, dejemos atrás a este antimarxista, no por oponerse al marxismo tal como se lo imagina, ni por la no menos imaginaria afiliación que atribuye a Zea, sino por el ayuno teórico en que permanece su crítica visceral. Y veamos lo que podemos encontrar de serio en la respuesta a la pregunta de (Zea) ¿marxista? en los textos de dos filósofos cubanos: Enrique de Ubieta y Pablo Guadarrama.

En uno de ellos —el texto de Ubieta— se niega categóricamente que haya «atisbos o influencias» marxistas en Zea, y se afirma que «la fuerza, el alcance político de la obra de Zea nada debe al marxismo». Esto no deja de ser cierto referido a la versión «marxista-leninista» a la que, por cierto, no se refieren ninguno de los dos filósofos citados. Pero, como reconoce Guadarrama, el humanismo concreto de Zea no puede dejar de colindar con el del joven Marx. Acredita asimismo a Zea el reconocimiento de una serie de contradicciones generadas por el capitalismo, además de las de Imperio-Colonia, que tienen por base la explotación del hombre por el hombre, reconocimiento que no podría haberse dado sin el apoyo de las ideas de Marx y Engels. Pero esto, lejos de probar la condición marxista de Zea, lo que prueba es la vitalidad y fecundidad de las ideas del marxismo entre las cuales está, junto a las que señala Guadarrama, la idea de la filosofía no reducida a conocer —a interpretar, decía Marx—, sino a hacer posible el cambio —a transformar el mundo, según la *Tesis* XI marxiana *sobre Feuerbach*—.

¿Marxista, pues? Y el propio Zea responde en un pasaje citado por Guadarrama: si «creer en la libertad de los hombres y del derecho de autodeterminación de los pueblos y defenderlos es ser marxista, entonces lo soy», como también «lo soy —agrega— cuando estoy de acuerdo con el sentido humanista de una filosofía» como la de Marx y Engels.

Pero, a nuestro modo de ver, nada de esto autoriza a calificar a Zea de marxista y, menos aún, si ese calificativo se identifica con la ideología «marxista-leninista» del llamado «socialismo real» que se derrumbó en 1989. Zea, que no estaba comprometido con ese falso socialismo, ve ese acontecimiento histórico desde la óptica latinoamericana y subraya el significado liberador de su derrumbe para «las demandas de autodeterminación, libertad y democracia de los pueblos de la Europa del Este», pero también —agrega— para los pueblos de América Latina. Ahora bien, como ha demos-

trado el giro posterior de los acontecimientos, la bipolaridad se ha convertido en la unipolaridad de la potencia imperial que tan bien conoce nuestro continente, y el fin de la «guerra fría» se ha traducido en la «generalización de la guerra sucia», iniciada en Panamá, como recuerda Zea. De este modo, las viejas demandas latinoamericanas de autodeterminación, que los ideólogos neoliberales consideran anacrónicas, se reavivan en América Latina y refuerzan así los planteamientos que Zea ha recogido, una y otra vez, en su filosofía. Y esto ha podido hacerlo sin ser marxista, aunque coincidiendo con el marxismo en los aspectos antes señalados, y asumiendo algunas de sus contribuciones.

No se trata, pues de atribuir a Zea lo que no es, pero tampoco de silenciar coincidencias y débitos que, por lo que toca al marxismo, son inevitables si se hace filosofía desde una realidad concreta, y se aspira no sólo a conocerla, sino a transformarla. Ahora bien, si la filosofía latinoamericana de Zea quiere radicalizar, con su empeño de concreción, lo uno y lo otro, unas gotas de marxismo no le bastarán, pero tampoco habrán de sobrarle.

(1993)

ELI DE GORTARI

Quiero sumarme con unas breves palabras al merecido homenaje que, en el marco de este Congreso de Historia de la Ciencia y la Tecnología en México, se rinde al doctor Eli de Gortari.

Se han expuesto ya los méritos diversos, y en tan variados campos, sobre todo de la docencia y la investigación, que lo justifican, y por tanto no me extenderé más en ellos.

Sí quisiera decir algunas palabras que no dejan de estar motivadas por una relación personal que se ha mantenido, con gran satisfacción para mí, a lo largo de cerca de 40 años. No puedo dejar de reconocer que en lo que voy a decir se traduce por tanto mi relación con el maestro, el colega, el compañero de ideas y el amigo.

Conocí a Eli de Gortari en circunstancias especiales para mí. Los exiliados españoles en México acabábamos de doblar el cabo de nuestro primer decenio del exilio, y ya comenzábamos a convencernos de que nuestra estancia en la noble tierra que nos acogía sería larga y quizá para siempre. Con nuestro hijos nacidos aquí, comenzábamos también a echar las primeras raíces. Comprendíamos la necesidad de salir de esa ya larga transitoriedad, y de asentarnos, integrándonos profesionalmente en la vida mexicana. Ciertamente, los que —como yo— llegamos jóvenes, tuvimos que formarnos aquí, razón por la cual decidí proseguir mis estudios de filosofía y letras ya iniciados en la Universidad Central de Madrid, e interrumpidos por la guerra civil.

En México, tras seguir la carrera de Letras, me decidí finalmente por la filosofía. En aquella época —para un estudiante que se consideraba marxista— la situación en la Universidad de México era muy distinta —por lo que se refería al acceso en ella al pensamiento marxista— y muy semejante a la que yo había conocido en la Universidad Central de Madrid. En ésta pude escuchar a grandes maestros como Ortega y Gasset, García Morente, Zubiri, Gaos, que exponían a un alto nivel y con gran dominio de la materia, sus ideas filosóficas. Pero, por supuesto, no tenían nada que ver con el marxismo, pues éste se hallaba por completo ausente de la universidad española.

Fue entonces para mí una experiencia inédita encontrarme en México, en su Facultad de Filosofía, con un profesor que no era para mí un profesor más, sino un marxista de carne y hueso.

Asistí a sus clases de lógica dialéctica y en ellas descubrí en él los rasgos que lo definen: una ternura, comprensión y tolerancia que se escondían tras un rostro aparentemente adusto. Pronto me hizo su profesor ayudante, y me encargó el curso durante varios meses con motivo de un largo viaje suyo a Europa. De este modo, inicié mi carrera docente universitaria en la UNAM bajo los auspicios de Eli de Gortari. Un golpe de suerte que fue muy importante para mi vida universitaria.

Desde entonces, pude seguir de cerca su labor, que no se reducía a la cátedra. De Gortari mostraba un entusiasmo y una capacidad de trabajo que no podía agotarse en una sola tarea. Con la docencia, estaba la investigación. Uno tras otro, sus libros salían a la luz: a su obra, verdaderamente pionera en el campo de la lógica dialéctica, *La ciencia de la lógica*, siguieron su *Introducción a la lógica dialéctica, Dialéctica de la física, Lógica general, El método dialéctico, Diccionario de lógica,* así como —en el campo de la historia de la ciencia en México—, en el que la contribución de Eli ha sido decisiva: *La ciencia en la Reforma, La ciencia en la historia de México, Ciencia y conciencia en México*, etcétera. En todas sus obras de investigación, ya fuese en el terreno de la lógica o de la historia de la ciencia, De Gortari dejaba la marca de su rigor, de su espíritu crítico y su apertura a toda tesis nueva que estuviera bien sustentada. Pero la docencia y la investigación no constituyen —con ser tan importantes— los dos únicos campos de su actividad. De Gortari, en nuestro medio, ha sido promotor y animador de una empresa que ha adquirido un significado histórico: el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. De Gortari consi-

guió lo que siempre ha sido muy difícil —aunque debiera ser normal—: reunir a científicos y filósofos en torno a problemas comunes. La separación de unos y otros nunca ha podido traer beneficios ni a la filosofía ni a la ciencia. Al alejarse los filósofos de la ciencia, caen una y otra vez en el pantano de las especulaciones vacuas; al ignorar a la filosofía, los científicos corren el riesgo de hacer suya una filosofía ingenua, espontánea o convertirse en adepto de una de ellas: el positivismo, como si fuera la filosofía por excelencia.

De Gortari comprendía claramente que la filosofía sólo puede vivir de la ciencia y no a espaldas de ella. Pero comprendía también que la ciencia no puede vivir ignorando olímpicamente ciertos supuestos filosóficos o metodológicos.

El Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos ha ofrecido —tanto en su primera etapa como en la actual— una rica experiencia en el avance hacia un encuentro fecundo entre la filosofía y la ciencia. Y esta experiencia que brota de numerosas exposiciones y discusiones ha recibido la oportunidad de difundirse en el acervo de publicaciones del Semanario.

Fue ésta una obra ejemplar que, independientemente de los beneficios que ha traído a filósofos y científicos de nuestros medios, constituye un capítulo valioso tanto de la historia de la filosofía como de la historia de la ciencia en México.

Pero el espíritu inquieto e incansable del doctor De Gortari, siempre dispuesto a internarse en caminos no fácilmente transitables, le llevó e otro campo: el de la promoción y organización de una vida universitaria en la que se conjuguen los más altos fines académicos con los de la sociedad a los que ellos, a su vez, han de servir. Fue por ello que aceptó, desoyendo cómodas advertencias, la Rectoría de la Universidad Michoacana que le había propuesto la mayoría de los profesores y estudiantes de esa institución. De Gortari tenía una clara visión de lo que debe ser una universidad moderna en la que, tratándose de una sociedad con tantas limitaciones como la nuestra, ha de conjugarse el rigor académico y el compromiso social. La Universidad Michoacana, por otra parte, tenía una clara tradición, que venía desde Hidalgo, en cuanto al cumplimiento de este compromiso. Pero, dentro de esta tradición y justamente para continuarla con más frutos, se hacía necesario elevar el nivel académico de la institución. Y a esta tarea se consagró el doctor De Gortari con la firmeza, claridad y honestidad en todos los sentidos que siempre le han

caracterizado. La gestión del doctor De Gortari no era fácil; remover las aguas estancadas, siempre encuentra la oposición de quienes, dejándose mecer por la rutina, viven mejor en su estancamiento. Y esta oposición a sus reformas académicas, que no dejaban de afectar a intereses creados, contó con el apoyo del gobierno del Estado, al que se sumó el del gobierno federal, poniendo fin con recursos no sólo ilegales sino violentos a este intento de reforma universitaria que, de haber prosperado, habría tenido un alcance nacional. Sin embargo, el intento no fue totalmente vano, y sus huellas pueden encontrarse todavía en la actualidad en la Universidad Michoacana.

No es hombre De Gortari que se doble en la defensa de una causa justa. Y esto lo confirmó de nuevo con su comportamiento pocos años después. Fue en 1968, con motivo del movimiento estudiantil, en el que la juventud no sólo luchaba políticamente por abrir a la democracia y la libertad los espacios que se restringían desde el poder, sino que también —enfrentándose a una política corrompida— daba las más altas lecciones de moral. De Gortari —como una parte importante de sus colegas de la UNAM— apoyó sin titubeos el movimiento. Fue por ello encarcelado, y ocultando las verdaderas razones, se formularon acusaciones contra él que sólo podían mover a risa. Terrible y dolorosa fue esta experiencia carcelaria de 1968 a 1971; experiencia de un intelectual que el poder trataba así de acallar por la autoridad moral y el peso que sus actos y sus palabras tenían entre los jóvenes.

Podría creerse que, después de este duro golpe, de los días amargos de la cárcel, De Gortari se acogería a un merecido descanso. Y, sin embargo, apenas recobrada su libertad, vuelve a entregarse con el rigor, el entusiasmo y la insistencia de siempre a proseguir su labor docente, a reemprender su tarea de investigador y a promover —después de unos años de inactividad por razones totalmente ajenas a su creador— y contando con el apoyo de la UNAM, el Seminario de Problemas Filosóficos y Científicos que sigue vivo y activo hasta hoy día.

Este es el hombre al que hoy tributamos nuestro más sincero reconocimiento. Un hombre cuyos méritos académicos, filosóficos y científicos, no sólo se reconocen aquí, sino también en el extranjero. Un hombre que, a lo largo de su vida, ha sabido conjugar el rigor en el plano de la teoría con la defensa de los más nobles valores humanos en la práctica. Un hombre que en situaciones

difíciles —como las de los años 61-63 en Michoacán, o las del 68 en esta ciudad—, supo siempre poner sus actos a la altura de sus ideas, o como decía el poeta Antonio Machado —y al decirlo no estaba señalando una alternativa fácil—: «estar a la altura de las circunstancias».

(31 de agosto de 1990)

EDUARDO NICOL

Quisiera expresar, antes que nada, mi satisfacción por la oportunidad que me ofrece el Ateneo Español de México de asociarme con mis palabras de antiguo discípulo y actual colega y amigo, al merecido homenaje que se tributa con este acto a Eduardo Nicol.

El calificativo de «merecido» con que, desde el comienzo mismo, valoramos este homenaje suena a lugar común. Sin embargo, por analogía a lo que escribió alguna vez Renato Descartes, a saber: que «el sentido común es el menos común de los sentidos», podríamos parafrasear ahora estas palabras diciendo que, a veces, «el lugar común es el menos común de los lugares». Con esto lo que quiero apuntar es que el reconocimiento de la obra de Nicol, una obra con sus raíces en España pero producida casi toda ella en México a lo largo de 50 años, no ha estado hasta ahora a la altura de sus merecimientos. Cierto es que este reconocimiento no podía darse en una España que, conforme al oscurantismo que le impuso a sangre y fuego el fascismo, sólo admitía como perenne y exclusiva una filosofía medieval. Pero tampoco la España actual de la democracia ha sido muy pródiga en sus medios filosóficos a la hora de reconocer los méritos de una obra y una vida filosóficas como las de Nicol. Ciertamente, no ha podido contribuir a ello la prisa de esta España por tomar al fin el tren de la modernidad burguesa europea, sumándose así al incremento de lo que Nicol ha llamado «la razón de fuerza mayor» (*La reforma de la filosofía*,

1980), razón calculadora que «se desentiende de los fines» y que permite, es verdad, modernizar el país y desarrollar una economía escindida de la justicia. Pero, hay que tener presente también que el clima filosófico de irracionalismo y subjetivismo en que se desenvuelve parte de la filosofía española al reaccionar ante ese tipo de razón calculadora, burguesa, no es el más apropiado para que se justiprecie una filosofía que aspira a dar razones, a ejercitar una razón que no se desentiende de los fines y que, por ello, cumple la función vital de enriquecer, con su ejercicio, la vida humana.

Dicho esto, justo es también decir que tampoco en México, el país donde Nicol ha realizado prácticamente toda su obra desde que llegó a él como exiliado hace exactamente 50 años, ha obtenido el merecido reconocimiento en el medio natural —el filosófico— en el que debía producirse. Creo que a ello han contribuido dos hechos. Uno: Nicol es un filósofo exiliado que llega a México con un bagaje filosófico propio todavía incipiente y que, por tanto, no recibe la atención que se concentra en los que llegan al exilio ya consagrados. Pero esta situación, comprensible al principio, marca con su huella, y se prolonga y persiste más allá de los límites admisibles, sobre todo si se tiene en cuenta que Nicol no deja de producir desde los primeros años del exilio en que publica ya dos obras importantes: *Psicología de las situaciones vitales* y *La idea del hombre*. El otro hecho es el que comparte Nicol con los filósofos que publican en este mundo —¿el llamado Tercer Mundo?— y que se encuentran en un plano de desigualdad con los que producen en los países desarrollados de Occidente. Mientras un filósofo «normal» —llamémoslo así— francés, inglés o alemán tiene asegurado en general el reconocimiento que implica ser traducido a nuestro idioma, y no sólo él sino sus discípulos y, a veces, los discípulos de sus discípulos, una obra valiosa hecha en estas tierras difícilmente puede alcanzar fuera de ellas el elemental reconocimiento que significa su traducción. Pero lo grave es que en nuestros medios intelectuales, en los sectores aún no descolonizados, se regatea el reconocimiento debido, o no llega si no tiene el aval de Occidente.

Reconocimiento, pues, el nuestro a Nicol no por tardío menos merecido. Reconocimiento, en primer lugar, al filósofo que con su obra ejemplifica una concepción de la filosofía con viejas raíces por muchos olvidadas: la filosofía como profesión de vida y, por ello, como participación en una vida en la que no sólo participan los filósofos. Esta conjunción de vida y filosofía es vital —valga la

expresión— en Nicol. Pues lo que la nutre es «la revelación de los problemas que contiene el mundo real» (*El porvenir de la filosofía*). Tan lejos se halla de la filosofía que trata de refugiarse en sí misma, de escindirse de la vida real, que Nicol habla no ya del compromiso del filósofo como persona privada sino del compromiso de la filosofía misma que «... habría de hacerse militante» (ídem).

Ciertamente, aunque habría que matizar las condiciones reales para que, llevada de su propósito vital, esa militancia no sea puramente teórica, o peor aún: simplemente retórica —condiciones sin las cuales su presencia no se daría—, no podemos dejar de subrayar estas palabras de Nicol que tanto aleja a la filosofía de su concepción tradicional como pura teoría o simple interpretación de lo real:

«Esta filosofía no tiene sólo una presencia teórica, no es una simple teoría de la praxis, sino que influye en la praxis política y se concibe a sí misma como praxis» (ídem).

En la obra de Nicol están presentes los problemas cruciales de la filosofía, pero dándoles una respuesta nada tradicional. Se trata de problemas como los del ser y el logos; del hombre en la historia; del hombre y la naturaleza; de la verdad que por ser más que pura verdad se halla en relación con la historia; del hombre como ser de la praxis y que justamente como tal no puede prescindir de la política y de la racionalidad inherente a ella. Vasto es el continente que explora Nicol a la luz de la filosofía que no se disocia de la vida, porque ella misma es una forma de vida y que, con su militancia, ha de contribuir a enriquecerla. Por ello, el tema mayor en las investigaciones filosóficas de Nicol es la filosofía misma: su génesis, su propósito, su función, su naturaleza, su reforma o revolución y, finalmente, su porvenir. Y a esta preocupación fundamental responden, entre sus obras, *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980), así como una parte sustancial de su *Crítica de la razón simbólica* (1982).

Como sabemos, Nicol forma parte del grupo de filósofos españoles que, acogidos a la generosa hospitalidad que les brinda en horas aciagas el inolvidable presidente Lázaro Cárdenas, tienen la posibilidad de rehacer aquí sus vidas y continuar su actividad filosófica. Nicol realiza en México casi toda la obra que, en su patria, no podía realizar; una obra teórica que junto con su labor docente en la UNAM le ha permitido servir al país que tan solidariamente lo acogió. Pero esto no significa que el destierro haya sido para él un simple «transtierro», o trasplante de una a otra tierra, pues

como he dicho en otro lugar («Fin del exilio y exilio sin fin», 1977), el desgarrón del exilio nunca se cierra, tanto si se vuelve como si no se vuelve, aunque «lo decisivo no es estar —acá o allá— sino *cómo se está*».

Ahora bien, el exilio ha marcado la obra de Nicol no sólo al darle la posibilidad de realizarla, sino también al hacerse presente en el contenido de parte de ella. Por supuesto, no la ha marcado directamente; eso sería entender de un modo simplista y mecánico la relación filosofía y vida. La marca del exilio aparece concretamente en la franja que ocupa en su fecunda obra su libro *El problema de la filosofía hispánica* (1961). Creo que el exilio le ha permitido a Nicol, como en general a muchos compatriotas suyos en el destierro, no sólo una visión más entrañable de las relaciones entre España y América, sino también una idea más lúcida y equilibrada del proceso de independización de los pueblos de Hispanoamérica. Se trata de una separación de estos pueblos que a la vez une, pues como afirma Nicol: «... Lo que ahora llamamos movimiento de Independencia se inició en América más bien como una participación directa en los asuntos políticos de la metrópoli» (*El problema de la filosofía hispánica*). Y refiriéndose a «la España libre», esta España que aún habría de pasar por los tormentos de una guerra civil y por el terrible túnel de 40 años de opresión implacable, agrega: «La España libre se encuentra en América». Y, desde la situación vital del exilio, hermanada ya con los sufrimientos y esperanzas de los pueblos latinoamericanos, Nicol pone de manifiesto la incompatibilidad radical entre ciertas filosofías que en los años 50 y 60 cobran auge en nuestros medios y la situación real que viven esos pueblos.

Nicol se refiere expresamente al existencialismo, y dice con este motivo: «... No se puede negar teóricamente el sentido de la existencia y a la vez afirmar el sentido de una particular teoría y de una acción revolucionaria» (ídem). Y no es que rechace por principio el *logos* que venga de fuera, pero sí rechaza como extraña la filosofía que no responde, aunque se produzca en suelo propio, a la situación real. Y por ello dice, en los años 60 —años de esperanzas revolucionarias en nuestro continente después de la Revolución cubana: «Ninguna situación vital podría ser menos propicia para la adopción del pesimismo existencialista que la situación de Hispanoamérica» (ídem). Asimismo, volviendo su mirada a España, Nicol considera por razones semejantes —las que ponen en relación filosofía y situación vital— que la filosofía sub-

jetivista o la actitud personalista del pensador no era la más adecuada en un pasado cercano. Nicol se refiere a un pasado en el que la situación real de España exigía una política —como «verdad en acción»— fundada en razones, justamente el tipo de política que vendría a estrangular el bando vencedor en la guerra civil. Por ello, por su rechazo del subjetivismo, del personalismo «entendido como supremacía del yo», Nicol no admite que la filosofía de Ortega o Unamuno se conviertan en España en paradigma colectivo. Y por ello considera también que, por una exigencia que tiene mucho que ver con la necesidad de hacer más racional la sociedad española, ésta reclama para ella «incrementar el cultivo de la filosofía como ciencia rigurosa, elevar el pensamiento al nivel de la universalidad... y un estilo desnudo de ese llamativo ropaje que son las idiosincracias personales y los tipismos del lugar» (ídem).

Finalmente, «the last but not the least», como dicen los ingleses, quisiera decir dos o tres palabras, ya que se trata de un punto que me interesa especialmente, sobre el lugar del marxismo en el pensamiento filosófico de Nicol. En un texto de hace dos años sobre las «Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México» (*Cuadernos Americanos*, 4, 1987), al caracterizar a los filósofos españoles del exilio, señalé como un rasgo común de ellos, junto a otros, «No hay testimonio de que los filósofos exiliados hubieran entrado en contacto con el marxismo antes de su exilio y cuando alguno —como Gaos— lo hizo, este encuentro quedó soterrado sin mayores consecuencias». A esto tendría que agregar ahora que ese contacto tampoco existió durante su exilio y que, sobre todo con referencia a ese período, Nicol representa —junto con David García Bacca— la excepción que confirma la regla. Y no sólo porque se ocupa de Marx en una obra relativamente temprana, *Historicismo y existencialismo* (1950), en el capítulo especial que le dedica, sino también porque tiene en el marxismo a un interlocutor explícito en sus obras posteriores como *El porvenir de la filosofía* o implícito en las aún más posteriores como *La reforma de la filosofía* y la *Crítica de la razón simbólica*. Y lo tiene al ocuparse de temas tan marxistas como la praxis, la enajenación, el trabajo y el hombre como ser histórico y ser de la praxis.

Ahora bien, para mí no sólo es importante —con ser mucho— que Nicol se haya ocupado de Marx y haya valorado en su justa medida —sin tener por ello que hacerlo suyo— el lugar que le corresponde en la historia del pensamiento y en la vida real que ha conocido sus efectos. Es también muy importante para mí

—como marxista— que Nicol haya sabido discernir en una época en que dominaba un marxismo dogmático, cerrado (sobre todo en los años 40 a 60), el núcleo vivo, originario del marxismo en Marx y que haya concentrado su atención en él sin dejarse cegar —aunque fuera para rebatirla— por la hojarasca de ese marxismo de vía estrecha. Esto se explica por la atención que Nicol presta a la categoría central del marxismo —la praxis—, oculta para muchos marxistas o seudomarxistas de la época. Nicol habla incluso de la «revolución teórica del marxismo» y subraya el caso excepcional de Marx «porque sustrae lo pragmático del dominio subjetivo y utilitario... y lo instala como pieza principal en el orden colectivo e histórico» (*El porvenir de la filosofía*). Y puede caracterizarlo en estos términos justamente porque, a diferencia de sus detractores de oficio y apologistas incondicionales, sabe distinguir la ganga de su médula misma como filosofía o teoría de la praxis. Lo que no significa, ciertamente, que el marxismo haya escapado al escalpelo de su crítica y, especialmente, lo que él considera sus limitaciones o vacíos que hay que llenar.

Para concluir, diremos que la filosofía de Nicol se nos presenta como un todo coherente, sistemático, en el que se conjugan dos términos que difícilmente se han podido conjugar en la filosofía: razón y vida, sin caer en el subjetivismo o perspectivismo en que han caído, al intentarlo, otras filosofías contemporáneas. Ahora bien, no es necesario suscribir su filosofía para llegar a este reconocimiento. Lo que hemos dicho antes de la posición de Nicol con respecto a Marx, puede hacerse extensivo a la nuestra ante su filosofía. La justa apreciación de su pensamiento, lejos de excluir, supone la crítica. Y para que todo esto no quede en una pura afirmación, diremos que no obstante los logros alcanzados en su intento de vincular esencia y fenómeno, verdad e historia, filosofía y situación vital, hombre e historia, hay todavía en el pensamiento de Nicol —particularmente al examinar la enajenación o la crisis del hombre— una carga especulativa puesta en él por cierto antropologismo no superado al tratar de poner en relación al hombre con la historia, la praxis y la vida real. Y esta carga especulativa se hace notar al examinar el hombre que se enajena, se mecaniza o está en crisis en la sociedad actual. Podríamos decir que al separar a ese hombre de la crisis del sistema económico y social en que se inserta, no obstante el loable intento de poner en relación hombre e historia, Nicol no escapa por completo al reproche que él mismo ha hecho, en *Historicismo y*

existencialismo, a Heidegger: proclamar la historicidad del hombre sin atender a su historia real.

La crítica es la cortesía del filósofo. Y por ello cuando verdaderamente lo es no puede separarse del reconocimiento de lo que hay de vivo, valioso y vigente de un pensamiento, como es en este caso el de Eduardo Nicol.

Así pues, por sus logros innegables y por haber consagrado toda una vida a hacer de la filosofía una expresión de ella, se justifica sobradamente el homenaje que hoy rendimos a Eduardo Nicol.

(1989)

JULIANA GONZÁLEZ

Me es muy grato participar en la presentación del nuevo libro de la Dra. Juliana González, *Ética y libertad*. Y lo es sobre todo porque siempre es grato hacerlo cuando se trata de una obra por muchos conceptos valiosas. A pesar de que se trate de un conjunto de ensayos, escritos y publicados en diferentes circunstancias, hay en ella una unidad temática natural, no forzada, que se explica por la persistencia de una preocupación fundamental a lo largo del quehacer académico de la autora en estos años: la fundamentación de la ética. Aclaremos desde el primer momento —como se hace en el libro—, que la Ética se entiende aquí en su sentido más general, que comprende el de comportamiento humano, práctico moral, y no en el sentido restringido de teoría ética o filosofía moral. Pues bien, el mérito principal del libro está en haber abordado esta cuestión, casi tan vieja como la filosofía misma, pero siempre viva, actual, a la que la Dra. González se enfrenta caminando por cuenta propia, pero enfrentándose a su vez a las respuestas de mayor peso a lo largo de la historia de la Ética. Digamos también, antes de entrar en el contenido del libro, que éste ofrece, junto al rigor de sus formulaciones y planteamientos, y junto a su claridad en la exposición con la que cumple ejemplarmente el requerimiento de Ortega y Gasset: «la claridad es la cortesía del filósofo», un dominio de la palabra, una belleza de la expresión, que desgraciadamente no abunda en nuestro pétreo medio.

Volviendo al contenido: la línea maestra en él es la fundamentación ontológica (yo diría más bien: antropológica) de la Ética, fundamentación que tiene como pivote la libertad. Y esta parte sistemática, se complementa y enriquece con los análisis concretos de lo que en torno a esta fundamentación se encuentra históricamente, desde los filósofos griegos hasta Heidegger y Sartre, en nuestros días. La autora se detiene en los momentos estelares de la historia de la Ética, sin pretender hacer la historia de ella.

Tres grandes cuestiones, considero que están abordadas o presentes a lo largo del libro:

1.ª La definición de lo que se pretende fundar, o sea: la cuestión de *qué es la moral*.

2.ª La cuestión de en qué se funda la moral.

3.ª Una cuestión no abordada tan explícitamente, pero que a mi modo de ver, está implícita o se deduce de las dos anteriores: ¿por qué hay moral? O en otros términos: ¿la moral es necesaria?, ¿por qué no un mundo amoral, o descualificado moralmente?

A la primera cuestión —la de qué es la moral—, la autora responde categóricamente: «la esencia de la moral es la libertad, entendida ésta (p. 9) como "capacidad de opción, de valoración y decisión"». Y con términos muy satreanos afirma también (p. 252): «Lo moral en el acto humano es su libertad».

Ahora bien, ¿basta la libertad para definir lo moral? La propia autora matiza esta definición, aceptada por otros autores: Kant, al independizarla de la causalidad natural; Sartre, al absolutizar la libertad indeterminada o Heidegger, al reducirla a la libertad en la existencia auténtica, o sea, para la muerte, autores de los cuales en este punto se separa la autora. Y se separa al poner la libertad en una relación —clásica en la historia de la filosofía— con la necesidad, como libertad compatible con la necesidad, con lo cual rechaza tanto el formalismo kantiano como el existencialismo de Sartre. Así entendida, sostiene (p. 22) que «la libertad es verdadero fundamento de la *eticidad*; no de una u otra *moral* determinada, sino de la condición ética del hombre y del fenómeno de la moralidad...».

Debe quedar claro que no se trata aquí de lo que la moral debe ser, sino de lo que la moral es, cualquiera que sea la moral concreta, histórica de que se trate. Por otro lado, advierte justamente la autora que «no existe "la moral", sino "las morales"». Esta puntualización o llamada de atención a las morales concretas,

como las únicas realmente existentes, me parece muy necesaria y positiva.

Abordada la cuestión de definir la moral por la libertad —más adelante veremos si esta definición es suficiente o necesita por el contrario de otras notas distintivas—, pasamos a la segunda cuestión medular del libro: la del fundamento de la moral, o, si se quiere, la del fundamento del fundamento mismo: la libertad. ¿Se da éste fuera o más allá del hombre, o dentro del hombre? ¿Fundamento trascendente o inmanente, humano? La respuesta de la autora es categórica desde el primer momento: se da esencialmente en el hombre». La ética es, pues, humanista. Se trata, por tanto de «autonomía, plena inmanencia, sin apelar a mundos trascendentes». Así, en contraposición a una visión como la de Dostoievsky, tan excelentemente examinada por la autora, el fundamento de la ética, o de su fundamento —la libertad— es el hombre. Con esto queda claro por deducción que cualquier tipo de antihumanismo, ya sea el ontológico de Heidegger o el teórico de Althusser, es incompatible con la ética. Y no es casual por consiguiente que la moral en Heidegger queda arrojada —como muestra la autora— a la esfera de la existencia banal, inauténtica, o en Althusser al reino de esta visión distorsionada del mundo que es la ideología.

El fundamento de la moral es el hombre. O como se dice en el libro: «El hombre tiene que estar configurado de alguna manera específica para producir morales». O sea: la condición ética se explica por la condición humana. Y así tenemos el fundamento del fundamento mismo: la libertad. Si la ética es libertad, es porque la libertad es una manifestación del hombre, o del ser propio del hombre. Fundamento ontológico, pues, o, antropológico (cualquiera que sea el hombre concreto —podríamos agregar—: esclavo o asalariado, señor feudal o capitalista): ser del hombre que la autora califica por la libertad ontológica, fundamento de todas las libertades fácticas, libertad propia a la vez de un ser determinado e indeterminado, real y posible, libertad que se complementa con la necesidad.

La libertad es, pues, lo que define al hombre, a todo hombre, como su «naturaleza propia» (p. 308), tanto en las modalidades positivas de su existencia como en las negativas, como serían las de «no libertad». A juicio de la autora, hay estas situaciones negativas —diríamos, la de la esclavitud— porque hay libertad, entendida como la posibilidad de no ser libre.

Aquí entramos en una zona espinosa que tiene que ver con la relación que en ella mantienen libertad y necesidad. Preguntémonos: ¿qué es lo que define la no-libertad? (por ejemplo, la del esclavo en la sociedad antigua o la del obrero en la sociedad moderna, capitalista». En verdad, planteada la cuestión en los términos más generales, antropológicos, la cuestión carece de sentido, pues la libertad nunca se anula. O, como dice la autora con palabras que nos dejan inquietos: «La libertad siempre es posible; pero no necesaria» (p. 316). ¿Cómo entender esto? En este sentido según la autora: ningún determinismo anula la libertad —yo diría más bien cierta libertad (la libertad, por ejemplo, que tiene la víctima de maldecir a su verdugo). La cuestión se aclara si lo que hace el determinismo es —como dice la autora— definir los márgenes concretos de la posibilidad real de la libertad. O más precisamente, las determinaciones —dice— también definen la posibilidad, pero no la realidad de la libertad. En este sentido, hay que entender la expresión anterior: «la libertad siempre es posible; posible, pero no necesaria».

Pero yo diría, apretando un poco más las tuercas de nuestra reflexión, que este papel de las determinaciones no puede generalizarse. Que hay determinaciones y determinaciones. Hay las que determinan la posibilidad de la libertad y de la no-libertad, y las que determinan la realidad de la no-libertad (o más exactamente de cierta, determinada, no-libertad). Así, por ejemplo, las determinaciones económicas de la sociedad capitalista definen la no-libertad del asalariado (no es libre de no perder su fuerza de trabajo, pues de lo contrario no podría subsistir), y la definen no como una posibilidad, sino como una realidad a la que no puede escapar. Pero, a la vez, las mismas determinaciones del capitalismo, y con ellas las contradicciones internas, estructurales, determinan la posibilidad de su libertad, más allá del sistema, no como realidad sino como posibilidad (que, como demuestra la experiencia histórica al destruirse el capitalismo, puede realizarse o no). Con esto lo que quiero subrayar es que las relaciones entre determinismo y libertad no nos dicen mucho en un plano general, abstracto, en el que la libertad podría subsistir siempre, aunque sólo fuera en el santuario de la conciencia. Libertad en ese santuario que el verdugo no puede arrancar a su víctima, pero este plano antropológico por si solo no nos lleva lejos; cuando lo que existe efectivamente no es «el hombre», sino los hombres concretos y sus relaciones, o —como dice la autora— no «la moral», sino las morales concretas.

Con ello, queremos concluir en este punto, que las relaciones entre determinación y libertad tienen que plantearse social e históricamente.

Esto obliga a tener en cuenta al definir la moral por la libertad, y al fundamentarla antropológicamente, dos notas distintivas que, no dejan de ser tomadas en cuenta por la autora, pero que a mi juicio frente al acento dominante de la libertad, habría que subrayar más, pero que justamente gracias a ellas, el humanismo que se sostiene en el libro puede distanciarse —como efectivamente se distancian, del humanismo existencialista de Sartre y del antihumanismo ontológico de Heidegger. Me refiero, en primer lugar, a la nota distintiva y permanente en todas las morales concretas: la *socialidad*.

Ciertamente, la autora tras haber subrayado que «la libertad es el verdadero fundamento de la *eticidad*» (p. 22), precisa que la ética no es sólo interioridad, individualidad, sino también comunicación, sociedad. *«Lo social» es tan definitorio de lo ético como «lo individual»* (*ibíd.*). Lo cual quiere decir que el hombre para «producir morales» tiene que estar configurado de una manera específica, no sólo como ser libre, sino como ser social. Diríamos también —con base en lo que se desprende de la afirmación anterior del libro—, que como la libertad, lo social corresponde a la «naturaleza propia» de lo humano, entendido lo social como «vínculo interhumano», y no sólo en sentido positivo —el de la solidaridad o fraternidad—, sino también en el negativo de insolidaridad o egoísmo.

Así, pues, el hombre es fundamento de la moral, es decir produce morales, en cuanto ser libre (irreductible a la causalidad natural) y social (no contrapuesta su cualidad social al individuo, puesto que —como decía el joven Marx— el individuo es un ser social).

Y de la libertad y la socialidad, pasamos a una tercera nota distintiva que tampoco escapa a Juliana González pero que no es superfluo subrayar: su histocidad. O sea, el hombre, como ser libre y social, produce históricamente morales concretas, porque él mismo es un ser histórico, abierto al cambio, a lo posible, al devenir. Sólo abstractamente podemos hablar de «la moral», pero ya se ha precisado que lo que existe realmente, son las morales concretas, históricas. Hay un movimiento o devenir histórico de los morales. Y como se dice en el libro (p. 30): «La eticidad misma no es "algo" (alguna entidad) aparte de sus manifestaciones históri-

cas». Esto da lugar a algunas cuestiones a las que habría que prestar atención: ¿por qué ese movimiento o devenir?; ¿por qué cambian las morales concretas?; ¿por qué hay rupturas (ciertamente, no absolutas) y transmisiones de una moral a otra? Y el gran problema, en verdad «peligroso», pero no «obsoleto», ¿hay o no progreso moral? Y en cuanto a la valoración de las morales del pasado, ¿es suficiente el criterio de la libertad?, ¿no habría que tomar en cuenta también esta nota distintiva de la socialidad? Pero, ciertamente, no deja de ser un criterio básico el de la libertad, entendida en su relación con la necesidad. Lo cual significa, como se sostiene con razón en el libro, que una historia sujeta a la necesidad haría imposible la moral, así como una historia teleológica del tipo de la hegeliana, no la de Marx —en esto discrepo de la autora—, sujeta a un «*telos* absoluto y definitivo», la haría también imposible por inútil e innecesaria.

Y, con esto, y vinculado al problema de la relación entre necesidad y libertad, pasamos a la tercera y última de las cuestiones planteadas, o que al menos la lectura inquietante y sugerente del libro, nos plantea: ¿la moral es necesaria?, ¿para qué y para quién? ¿Hay una necesidad de la moral? O también: ¿por qué hay moral y no más bien lo *a*-moral, lo indiferente, respecto a la opción, decisión o valoración? Podría afirmarse que no optar entre el bien y el mal, no valorar, sería una forma de optar, y, por tanto, de moral, pero entonces la moral se convierte en la noche en que «todos los gatos son pardos». Pero, ¿es posible, no optar, no comportarse moralmente? ¿Hay, pues, una necesidad de la moral que excluye esa posibilidad?

Volvamos ahora en busca de una ayuda a la respuesta a esta cuestión, en las tesis ya examinadas y aceptadas por la autora y por nosotros; el hombre es libre y, por serlo, es moral. Sólo si estuviera sujeto a una necesidad que excluyera su libertad, dejaría de ser moral. Pues bien, si el hombre es libre, ¿es libre de no comportarse como tal? El destino de su moralidad pende aquí, puesto que es su fundamento y esencia, de su libertad. Conocemos la respuesta de Sartre: «el hombre está condenado a ser libre», y, por tanto, agregamos nosotros, condenado a ser moral. Hay, pues, una necesidad de la moral de la que no puede liberarse ya que la libertad, en que se sustenta, está en la constitución misma del hombre. La antípoda de esta posición es justamente, como vemos con toda claridad en el excelente ensayo que le dedica, la autora, Dostoievsky. Para Dostoievsky no basta el hombre para fundamen-

tar la moral; se necesita que el hombre esté en relación con lo que lo trasciende: Dios. Sin trascendencia, no hay moral. O como dice Ivan Karamazov: «Si Dios no existe, todo está permitido» (p. 252). En esta contraposición de inmanencia-hombre y de trascedencia-Dios, como fundamento de la moral, tercia la autora, aproximándose a Sartre pero no tanto como para identificarse con él. Sin embargo, es tan fuerte el poder avasallador de Dostoievsky, al arrastrarnos al abismo en que se desgarra Karamazov, que la crítica de la autora, o su defensa de su inmanentismo radical, se suavuza un tanto. Y, sin embargo, Dostoievsky es lo más opuesto al humanismo que funda la moral en el hombre y a todo proyecto de liberación del hombre (incluido el socialismo) con medios puramente humanos (p. 256).

La pregunta que nos hemos hecho acerca de ¿por qué la moral y no más bien lo amoral?, tiene dos respuestas inconciliables: una, la de Dostoievsky: porque existe Dios (sin él, «no hay valores», «todo vale y nada vale»; no hay, por tanto moral; p. 50). La otra respuesta —la que comparte la autora—: hay moral porque el hombre está configurado de tal manera —como ser libre— que no puede dejar de ser moral. La moral es justamente una necesidad impuesta por su libertad. Y aquí viene la paradoja. Siendo libre no es libre de no serlo. El hombre no puede liberarse de esta necesidad. Esto es, en definitiva, lo que ha dicho Sartre: «el hombre está condenado —y la condena es una forma extrema de necesidad— a ser libre».

Conforme a esta respuesta que viene a ser la definición del hombre y la moral por la libertad, ejercer esta libertad (la de no ser libre) sería ir contra la «naturaleza propia» del hombre. La moral se halla determinada, pues, por la propia naturaleza humana. Se trata de una respuesta antropológica que toma además como nota privilegiada y distintiva de esa naturaleza humana, la libertad. Pero esta nota por sí sola no nos explica la necesidad, la imposibilidad de sustraerse el hombre a la moral. Es necesario echar mano de lo que si bien en el libro no se ignora, a mi juicio hay que destacar con más fuerza, o sea: lo social, como cualidad no sólo de los individuos sino del todo del que son inseparables. La moral es necesaria para el hombre en cuanto ser social. Y esta idea está en el libro, cuando se afirma que el hombre es moral no sólo en la soledad, como individuo, sino en relación con los demás. Yo puntualizaría: no es moral como individuo aislado, sino en su relación con los otros. Sin esta relación —entendida como relación esencial, insoslayable— no hay propiamente moral. En esto reside la distancia que hay que tomar en este

punto con respecto a Sartre y Heidegger. Justamente porque el hombre es un ser social, porque sólo existe propiamente como tal en su vinculación de unos y otros, la moral es necesaria para regular sus relaciones mutuas, y, de este modo, para que pueda existir la comunidad o cierto orden social. Es verdad que existen también otras regulaciones externas o coercitivas. Pero no bastan. Se hace necesaria, para asegurar cierta cohesión social, la regulación libre, consciente voluntaria e interna que proporciona la moral. La moral, pues, aunque es interioridad, asunto de la conciencia individual, lo es justamente porque es asunto social, porque es exigida por la relación entre los individuos en la sociedad. Si se niega esta relación o se la reduce —como hace Heidegger— a la existencia inauténtica o banal, se cierran las puertas a la moral. Esto explicaría su ceguera para la moral al buscar la existencia auténtica fuera de la comunidad. Y después de cerrarlas, ¿cómo puede sorprendernos que Heidegger, en 1949, el que nunca abjuró del nazismo, dé pruebas de esa indiferencia moral cuando encuentra una identidad «en cuanto a su esencia» entre «una industria alimenticia motorizada» y «la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio»? Tiene, pues, razón la autora al preguntarse, apuntando a Heidegger: «¿Cómo puede haber moralidad si todos los nexos interhumanos son banales?». Y acto seguido concluye que «la moralidad, en tanto que comunidad, queda situada fuera del ámbito de lo que se entiende por autenticidad» (p. 193).

Con lo cual, lo que se está afirmando —afirmación que comparto— es que la moral es necesaria para el hombre como ser social. Y, por tanto, que la libertad como fundamento de la moral, como rasgo antropológico esencial, tiene que ser complementada esencialmente con la cualidad comunitaria o social, sin la cual no hay moral, o más exactamente no hay necesidad de la moral.

De este modo, la respuesta a la cuestión que nos planteábamos de la necesidad de la moral, o de la imposibilidad de sustraerse a ella, está en el hombre como ser social. Y a esta conclusión hemos llegado tras la lectura de este valioso libro; valioso no sólo por lo que expone, por la posición propia que en él se mantiene, sino también —y esta es una de sus principales virtudes— porque como hemos visto con respecto a las cuestiones planteadas, da que pensar, incita a reflexionar, obliga a leerlo no pasivamente sino participando activamente en su lectura.

(18 de enero de 1989)

ALEJANDRO ROSSI

Mi relación, sólida aunque infrecuente, con Alejandro Rossi como amigo, condiscípulo de un ayer lejano y como compañero de tantos años, sobre un fondo natural de convergencias y divergencias fuera y dentro de la filosofía, justifica sobradamente que yo aproveche la oportunidad que se me brinda de participar en estas aproximaciones por la triple vía —que me propongo seguir— de lenguaje, literatura y filosofía. Pero es inevitable que, al hacerlo, anude en un mismo lazo ideas y sentimientos, recuerdos y reflexiones.

Aunque bastante más joven que yo, juntos iniciamos y terminamos a principios de los 50 nuestros estudios filosóficos en el ya mítico edificio de Mascarones. Allí gozamos y sufrimos los mismos maestros: Gaos, Ramos, Nicol, De Gortari y Zea. Ya entonces en las clases y los pasillos destacaba Alejandro por su aguda inteligencia, humor espontáneo, crítica sutil y resistencia obstinada a venerar ídolos filosóficos y a dejarse arrastrar por las grandes y sacrosantas verdades.

Juntos estuvimos en un seminario que, con el paso del tiempo, se ha ido convirtiendo en mítico y legendario, porque también en la vida filosófica hay mitos y leyendas. Era el seminario de José Gaos sobre la *Lógica* de Hegel que —como Rossi, entre signos de admiración o más bien de asombro— habría de durar cuatro años, de 1951 a 1954. El seminario estaba concebido por Gaos

con un propósito formativo que se pretendía cumplir con el análisis y comentario lineal del texto por el profesor y las exposiciones y trabajos de los alumnos sobre las categorías de la lógica hegeliana. A Rossi le correspondió exponer la categoría de «medida». La huella que el seminario dejó en su formación fue más bien epidérmica, comprobándose así su resistencia a las verdades e ideas avasallantes. Sin embargo, el bagaje hegeliano acumulado a lo largo de cuatro años, no podía dejar de tener algún peso y efecto, como lo demuestra el hecho de que su larga y meticulosa travesía por la lógica hegeliana le condujera a su Tesis de Maestría sobre Hegel. Pero, ya en ella se advierte lo que, soterrado en sus primeros textos filosóficos, estallará abiertamente después en otros: su espíritu provocativo. Pues lo que hace Rossi con su Tesis es navegar por el océano racionalista de Hegel para descubrir el acantilado más antihegeliano: lo irracional. Si mal no recuerdo, la Tesis llevaba este título provocador: *Lo irracional en Hegel.*

Ahora bien, esta provocación no significaba que Rossi apostara ya por una posición filosófica determinada, y menos aún que aspirara a mecerse cómodamente en ella. Sus intereses filosóficos —como es natural en una formación todavía incipiente— eran aún inciertos. Así lo prueba el hecho de que, antes de decidirse por Hegel, en otro Seminario —el de Tesis— de Gaos, y no obstante el bagaje hegeliano de que ya disponía, iniciara su trabajo de maestría con una exposición de la filosofía de Jaspers. Pero, no tardaría mucho en dejar atrás este fugaz coqueteo con la filosofía existencial y romper los últimos hilos que le ataban, aunque frágilmente, con la filosofía hegeliana. Con ello, Rossi decía adiós a la metafísica en cualquiera de sus formas, así como a la antropología abstracta, aunque ésta se revistiera con el ropaje seudoconcreto del existencialismo que tanto seducía a los europeos desencantados de aquellos años. Ciertamente, había en México por entonces otras cartas en la baraja filosófica. Estaba, entre ellas, la filosofía del «ser del mexicano» que ruidosamente propagaban los «hiperiones» dentro y fuera de las aulas de Mascarones, pero el fardo ideológico de su nacionalismo filosófico no dejó huella perceptible en la formación de Rossi. Y ello no obstante la admiración, revalidada por los años, que sentía por un «hiperión» tan auténtico, digno y puro, como Jorge Portilla, un hombre que —diría 23 años después de su muerte— «entendió siempre la filosofía como la reflexión sobre las creencias generales de una comunidad». Entre las opciones filosóficas de aquellos años estaba también el marxis-

mo, pero en la versión institucionalizada, soviética, que por su dogmatismo y cerrazón se alzaba como un muro insalvable en la búsqueda del pensamiento crítico, antimetafísico, al que Alejandro aspiraba. La perspectiva de un marxismo abierto, vivo, entroncado con el originario de Marx, y ajeno a los textos y manuales dominantes, era en lo años 50 algo extraño y lejano todavía en nuestros medios.

En verdad, en esa década la filosofía para Rossi era una página en blanco que estaba por escribir. Sin embargo, ya se afirmaba en él el espíritu inquieto, crítico y antiespeculativo que habría de inspirar y orientar su búsqueda hacia un tipo de filosofar que no encontraba en la enseñanza de sus maestros, aunque tuvieran la talla, el prestigio y la grandeza de un José Gaos.

Semejante filosofía crítica y antimetafísica creyó encontrarla fuera de nuestros medios, ya que de ellos estaba por completo ausente la filosofía analítica. De acuerdo con la geografía filosófica de Ferrater Mora, constituía una de los tres continentes en que se dividía el universo filosófico de la época. Rossi lo atisbó desde América Latina, donde prácticamente era desconocido, y decidió encaminarse —beca en mano— a la meca de esa filosofía. Y es justamente en ella, o sea, en Oxford, donde airea su pensamiento con las ideas de Wittgenstein, Russel y Strawson y se forjan las líneas maestras de los trabajos de la década del 60 que se recogen en su libro *Lenguaje y significación*. En ellos se conjugan el rigor, la precisión y la claridad en los argumentos y demostraciones con el puritanismo ideológico característico de esta filosofía. No me toca a mí entrar ahora —otros lo harán seguramente en este coloquio— en las reflexiones de Rossi en torno al lenguaje, teoría de las descripciones y nombres propios, que —como sabemos— han sido altamente apreciadas por los que comparten y dominan esta ascética problemática filosófica. Pero lo que sí me interesa subrayar es que la preocupación teórica que inspira esta obra suya, —una de las pioneras en la producción y recepción de la filosofía analítica en América Latina—, así como el estilo filosófico correspondiente a ella, no llenan todo el quehacer intelectual, y sobre todo el posterior, de Alejandro Rossi.

Me refiero, naturalmente, al que en la década de los 70 tiene como frutos los textos apretados, y frescos a la vez, que se reúnen en el *Manual del distraído*. O, en los años 80, sus cuentos y narraciones: *Los sueños de Occam*, *El cielo de Sotero* y *La fábula de las regiones*. Ciertamente, se podría pensar que, si bien el autor es el

mismo, se trata de dos mundos distintos: los de la filosofía y la literatura. Pero ¿hasta qué punto distintos? Tal vez habría que matizar o relativizar esa distinción; con todo, es innegable que uno es el Rossi riguroso, claro, preciso, serio y aséptico —como buen filósofo analítico— y otro el malicioso, irónico, festivo, lúdico, provocador e imaginativo. Pero ¿se puede ser filósofo cargando con estos calificativos? O, ¿acaso con ellos Rossi se ha despedido de la filosofía? Abordemos esta cuestión que no tiene nada de ociosa con la vista puesta, sobre todo, en su *Manual del distraído*.

Señalemos, en primer lugar, que en todo el período posterior a su obra explícitamente filosófica, que cubre las dos últimas décadas, no faltan textos movidos por un interés abiertamente filosóficos, como por ejemplo en el *Manual del distraído*: «Una imagen de Gaos», «El optimismo», «Enseñar», «Con Leibniz». A los que hay que agregar, el de 1984: «Lenguaje y filosofía en Ortega». Sólo desde la filosofía se pueden escribir semejantes textos. Pero no sólo se trata de esto: del filósofo que se mueve en su campo propio, que es el predilecto de los filósofos profesionales, sino del filósofo que sin dejar de ser tal se mueve en un campo que se antoja extraño, en cuanto que lo que se despliega, sobre todo, en él no es tanto el rigor, la sistematicidad o la precisión expositiva como la belleza de la expresión, la paradoja o el vuelo imaginativo. Este campo impropio es el de la literatura. Filosofía y literatura se funden en él, como se funden en el *Manual del distraído*, justamente porque en sus textos literarios, en los que se trazan situaciones banales y se narran historias efímeras, no exentas de dramatismo y grandeza, se hace carne una filosofía que otros, no muchos —Lukács, Kosik, Lefevbre, Agnes Heller—, han cultivado con arados propiamente filosóficos. Rossi cultiva este campo con el arado verbal que le permite descubrir esa capa de la «sensibilidad mínima» que escapa a los análisis rigurosos, sistemáticos que se autodenominan verdaderamente filosóficos.

Y sólo los que se dejan abrumar y se regodean con los grandes temas mayores de la filosofía, podrían excluir de su recinto solemne los temas mínimos, triviales o efímeros del *Manual del distraído*. Ciertamente, no se pueden poner puertas al campo de la filosofía, pues —como dice Rossi— «la filosofía es una disciplina desenfrenada, quiero decir, que carece de límites claros». Y porque carece de esos límites, Rossi incorpora al tratamiento filosófico su visión del hombre a través de la lente de lo mínimo, lo efímero y lo trivial. Pero, al reflexionar sobre estos objetos, el filósofo de

ayer —el del lenguaje— necesita crear el lenguaje apropiado: el que se nos muestra en toda su grandeza literaria en el *Manual del distraído*. Ya no estamos, por supuesto, en el campo que roturaba el filósofo en los años 60, y no sólo porque ahora Rossi admite que no tiene «límites claros» sino también porque, con la mirada puesta en el mundo en que vive, piensa que para hacer filosofía hay que partir de la no filosofía, de «cierta experiencia histórica e intelectual nuestra». Y él mismo da estos ejemplos de ella: «... la situación política de Hispanoamérica..., la violencia que ha arrastrado el continente en los últimos años..., nuestros enredos ideológicos... y el problema de los derechos humanos». Y a los nostálgicos empeñados en cultivar la filosofía como un jardín propio, cerrado, les vendría bien tener presente que —como dice Rossi— «a la buena filosofía se llega siempre desde problemas *no* filosóficos».

Rossi no abandona, pues, toda filosofía, sino aquélla que limita y estrecha su campo temático y hace del rigor didáctico, la rígida secuencia y el tedio constante, virtudes teóricas supremas. Pero ese abandono exige un modo distinto de hacer filosofía, tomando en cuenta no sólo que su campo no tiene límites claros, sino también que su destinatario no puede ser limitado y exclusivo. Y esto es lo que encontramos en acto, o en estado práctico, en un libro como el *Manual del distraído*, en el que la literatura rezuma filosofía, y en el que la filosofía se expresa en el lenguaje apropiado; es decir, literario, no ordinario, sino creado.

Y lo que hallamos en estado práctico, literario, en ese libro, es lo que explícitamente se proclama en algunos textos de él, especialmente en «Una imagen de José Gaos», así como en otro posterior, sobre Ortega y Gasset, al que ya me he referido. En ellos se esclarece teórica, filosóficamente, el estilo que gusta a Rossi como modo de producir, enseñar y recibir la filosofía.

Intentemos fijar sus coordenadas en contraste con las del estilo filosófico dominante. Rossi reconoce que «a partir del siglo XIX la mayoría de los filósofos son profesores», pero frente a esta mayoría cita los casos de filósofos —Spinoza, Hobbes, Benedetto Croce Sartre y Wittgenstein—, que hicieron filosofía al margen de la cátedra o de la universidad. A esta corta lista, podríamos agregar los nombres de Feuerbach, Marx o Gramsci. Pero Rossi no sólo dice lo anterior, sino que aplicando a sí mismo su estilete irónico y provocador, agrega «No quiero engañar a nadie diciendo que soy un filósofo. Es una profesión que ignoro, respeto y no ejerzo».

Pero, no se trata sólo de la reducción del quehacer filosófico a

una «profesión», sino del modo como esta reducción obliga, en el caso paradigmático que Rossi observa, a ejercerla. No obstante, las virtudes que le reconoce y que, en modo alguno le regatea, Rossi ve ese paradigma en el «trabajo filosófico» de José Gaos. Y ¿en qué consiste ese trabajo? Consiste, a juicio suyo, en la «sacralización del texto», en el «comentario literal» como ideal, y en la resistencia, por tanto, a su interpretación y valoración. Podríamos decir que, en definitiva, lo que Rossi está advirtiendo en Gaos es su olvido de la dimensión pragmática del texto, de su capacidad o potencialidad para entrar en una diversidad de relaciones en diferentes situaciones y con distintos destinatarios. O, como precisa Rossi: «Un texto cualquiera admite infinitas lecturas que dependen de épocas, preferencias, convenciones o supersticiones». Y aunque Gaos ponga el texto en relación con intereses históricos, culturales, antropológicos e incluso personales (recuérdese la concepción gaosiana de la filosofía como «confesión personal»), el texto se levanta como un monumento cerrado, inmóvil o inmutable, o —empleando la bella expresión de Rossi— como una «ruina intelectual» o «resto de una ciudad muerta» que sólo toca al filósofo privilegiado contemplar o sacralizar.

Rossi rechaza el «trabajo filosófico» que tiene como coordenadas: la sacralización del texto, el comentario literal, el rigor didáctico, la reflexión cerrada sobre sí misma (o sea: incomunicada con lo que está fuera de ella: la ciencia, pero también la política), la ampulosidad y la obsesión por las grandes verdades. Y, en contraste con ellas, Rossi muestra su gusto por la concisión, la crítica y la ironía, y su atracción por los temas mínimos, triviales, excluidos de los sistemas que sólo tienen ojos para los grandes temas, exclusivos, a su vez, de la filosofía. Pero, «la gloria de la filosofía —dice Rossi— es, precisamente, que no tiene tema, que se entromete en todo», incluso —podría agregar— en los entresijos de la vida cotidiana.

Se comprende por todo esto que Rossi apele a recursos como la concisión, la paradoja, la crítica y la ironía que contrastan con el rigor, la precisión, la sistematicidad y la monotonía de los grandes sistemas y que muestre cálidamente su afinidad por ese profesor apócrifo de Antonio Machado que fue Juan de Mairena. En él encuentra, sobre todo, la virtud filosófica que Sócrates cultivó en los albores de la filosofía; que fue ignorada por los filósofos serios, rigurosos y sistemáticos de la modernidad, y que, en nuestra época, han olvidado los profesionales de la filosofía. Se trata, por su-

puesto, de la ironía. Y el valor filosófico de esta virtud es propio de la práctica del profesor apócrifo de Machado, tal como la describe Rossi: «enseñar virtudes mostrando defectos; los callejones sin salida de sus reflexiones, las continuas incertidumbres, sus limitaciones, sus ignorancias, las dudas, los dilemas insuperables».

Al mostrarnos su afinidad con Juan de Mairena, Rossi nos está mostrando el estilo filosófico que cultiva y aprecia. Con base en ella, podemos aquilatar qué dosis de ironía hay en esta afirmación suya antes citada: «no quiero engañar a nadie diciendo que soy un filósofo».

Y, ciertamente, Rossi no engaña nadie, puesto que está muy claro para nosotros a qué tipo de filósofo se refiere.

(1993)

A MODO DE EPÍLOGO

¿QUÉ SIGNIFICA FILOSOFAR?

Quisiera que mis primeras palabras fueran para expresar mi profundo agradecimiento a las autoridades académicas de la UNED, a los profesores de su Departamento de Filosofía y, de modo muy especial, a mi entrañable y admirado Javier Muguerza, el primer filósofo español de «carne y hueso» que, tan venturosamente para mí, conocí personalmente ya en tierra española, al pisarla de nuevo después de 35 años de forzada ausencia.

Y paso inmediatamente a mi disertación.

Conocida es la distinción kantiana entre aprender filosofía y aprender a filosofar, que presupone la distinción entre filosofar como actividad y filosofía como su producto o resultado. Ciertamente, con su actividad propia, este sujeto u hombre concreto al que llamamos filósofo, produce objetos que son las doctrinas, teoría, categorías o conceptos filosóficos. Cualesquiera que sean sus frutos, cabe distinguir esa actividad por el modo de insertarse en la vida misma del filósofo, ya sea como práctica especializada, profesional o académica, que se da sobre todo en los tiempos modernos (tal es el caso de Kant, Hegel o Husserl), ya sea a extramuros de la academia o del aula, como sucede con el filosofar callejero de Sócrates, el práctico-político de Marx o el mundano de Sartre.

Pero, como quehacer de uno u otro género, ¿qué es propiamente, o qué significa filosofar? Digamos de entrada que semejante pregunta sólo se la hace el filósofo y que, por ello, no tiene

sí ilustrar con ella cierto tipo de filosofar compartido con otros filósofos.

Pues bien, al volver la mirada sobre el camino recorrido por este filosofar, y sobre las piedras y los frutos a lo largo de ese camino, lo primero que quiero subrayar es la finalidad práctica, vital, a la que ha pretendido servir: transformar un mundo humano que, por injusto, no podemos ni debemos hacer nuestro. Sin desconocer la pesada carga de sospechas, desencantos y deformaciones que hoy tiene el calificativo «marxista» de mi filosofar, lo sigo asumiendo para reafirmar mi adhesión al proyecto de emancipación que constituye la razón de ser del marxismo originario. Al renovar esta adhesión en tiempos oscuros no sólo para ese proyecto, sino —al parecer— para toda empresa de emancipación —política, social e incluso moral—, no lo hago con la soberbia y jactancia de los que hicieron del marxismo, en décadas pasadas, una fe con todo y Biblia, ni tampoco con la humildad o tibieza impuestas, supuestamente, por los fracasos históricos, los himnos triunfales del neoliberalismo o las apostasías de los marxistas jactanciosos de ayer. Lo hago para reafirmar lo que hay de vivo en principios y valores, lo que, lejos de excluir, presupone la duda, la revisión y la crítica al ser contrastados con la práctica y la vida real.

Detenerse en las vicisitudes y modalidades de nuestro filosofar, así como en las obras en que se plasma, no es tarea que acometeré ahora, ya que sería tanto como mostrar el despliegue del entramado de filosofía y vida a lo largo de varias décadas. Sólo mostraré algunos trazos de un vasto cuadro cuyas primeras pinceladas se dan en la España de la preguerra y la guerra civil, y que se esboza y toma forma fuera de ella, en las condiciones generosas y favorables abiertas por el exilio en México. En el marco de este vasto cuadro, recordaré que en mi juventud española —década de los 30— se conjugan una intensa vocación poética con una impaciente actividad política. Esta práctica política, que imponía una alta cuota de sacrificios a sus militantes comunistas, estaba bastante ayuna de teoría —como era tradicional en el movimiento obrero y revolucionario español— y cuando pretendía alimentarse de ella tomaba como brújula el marxismo, pero el dogmático y cerrado que dominaba en la III Internacional. Al reanudar mis estudios en el exilio mexicano, y ejercer por primera vez la docencia, se me fue revelando cada vez más, ya en la década de los 50, el carácter asfixiante que, para la teoría y la práctica, tenía ese marxismo acartonado. Pero, fue la vida real, desde la militancia

misma, por un lado, y desde los acontecimientos reales que desmentían ese marxismo, los que me llevaron a tratar de rescatar con un espíritu cada vez más abierto y crítico el proyecto originario de emacipación de Marx.

Desde entonces —década de los 60— y contando con las posibilidades que me ofrecía la Universidad Nacional Autónoma de México, mi empeño fue abriéndose paso en diversos campos temáticos: la estética, la filosofía, la ética, la teoría política y, en particular, la teoría del socialismo. Mi primera confrontación con el marxismo institucionalizado la libré con mi obra, de 1965, *Las ideas estéticas de Marx* cuyo antecedente era un ensayo, publicado cuatro años antes, sobre las ideas estéticas marxianas en los *Manuscritos de 1844*. A partir del concepto de trabajo del joven Marx, desarrollaba yo la tesis del arte como forma específica de praxis, o trabajo creador, opuesta a la estrecha y unilateral del arte como reflejo, que inspiraba la estética soviética, sedicentemente marxista, del «realismo socialista».

Esta ruptura en el plano de la Estética, se extendió poco después a un plano filosófico general al enfrentarse al marxismo ontológico, o metafísico materialista del *Dia-Mat* soviético. Siguiendo una línea que podía advertirse en Marx y que, en nuestra época, continuaban el joven Lukács, Kosik y Gramsci, elaboré mi *Filosofía de la praxis* (1.ª edición de 1966) en la que ponía en primer plano no el problema metafísico de la relación entre el Espíritu y la Materia, sino el de la relación práctica, transformadora, del hombre —como ser de la praxis— con el mundo. Aunque ya en esta obra era evidente la ruptura con el *Dia-Mat*, en la filosofía política seguía yo rindiendo tributo a las categorías políticas de Lenin, aunque depuradas de las aberraciones stalinistas. Pero, ya en la 2.ª edición posterior, esas categorías políticas, especialmente las de partido único y modelo leninista de partido, —conciencia de clase importada desde el exterior, dictadura del proletariado, y otras—, son sometidas a una crítica ya iniciada en trabajos anteriores, como *Del socialismo científico al socialismo utópico*, y *Ciencia y revolución*.

En cuanto a la filosofía moral, mi *Ética*, de 1969, trataba de responder a las inquietudes de la juventud que, en 1968, en distintos países europeos y también en México, practicaba con su rebeldía una moral incompatible con la que predicaban los manuales al uso. Si en la Estética el marxismo dogmático sólo cultivaba un realismo de vía estrecha, en la Ética al absorber la moral por la

historia y la política, sólo ofrecía un verdadero erial. Tratar de colmar ese vacío, aunque fuera en un modesto grado, fue lo que me impulsó, atendiendo a un llamado de la juventud, a incursionar en ese terreno. Pero, volvamos a la filosofía política. Sus temas fundamentales: el poder, la democracia, la libertad, el Estado y la sociedad civil, las relaciones mutuas de economía y política, no han dejado de preocuparme en todos estos años en relación con una experiencia histórica concreta: la que se ha dado en nuestro tiempo en nombre del socialismo, inspirada por el marxismo. O, más exactamente, por la interpretación suya que se autodenominaba «marxismo-leninismo».

En el plano teórico-político, la realidad me imponía la necesidad de abordar la cuestión crucial de la verdadera naturaleza de las sociedades llamadas socialistas, que se ocultaba tras un espeso velo ideológico. A esa necesidad respondían mis textos de la década de los 70 y primera de los 80, en los que pretendía esclarecer la idea de socialismo, contrastándola con lo realmente existente. La conclusión a que llegué en ellos —conclusión que constituía un verdadero escándalo teórico y práctico para la izquierda en América Latina— era que se trataba de sociedades poscapitalistas, no socialistas, en las que la nueva clase que controlaba el Estado y el Partido, la economía, la política y la cultura, bloqueaba el tránsito al socialismo, sin que —por su inmovilismo— permitiera alternativa alguna de cambio. Tal era el punto de vista que mantenía hasta que, en 1985, se produce el intento de reforma que se conoce como «perestroika». Hoy sabemos muy bien que esta reforma, lejos de enderezar hacia el socialismo lo que estaba bloqueado, ha conducido al derrumbe del «socialismo real», arrastrando con él la credibilidad en el proyecto socialista, así como la del marxismo con que se arropaba la justificación ideológica de lo que se presentaba como la realización de ese proyecto.

Ante ese derrumbe y el desmoronamiento de ideas, principios y valores socialistas, los marxistas que no renuncian a ellos ni rehuyen la crítica y la autocrítica, estamos obligados a tratar de responder a una serie de cuestiones teóricas que se han vuelto vitales. Y, entre ellas, estas dos: ¿cómo pudo construirse, en nombre de un proyecto de emancipación, un nuevo sistema explotador y opresor? ¿cuál es la relación entre el marxismo —como proyecto y teoría— y la práctica histórica del «socialismo real»? A la primera cuestión, que ya me inquietaba desde antes de la *perestroika*, traté de hallar una respuesta antes y en el curso de la reforma gorba-

chiana, en varios escritos: «Ideal socialista y socialismo real», «Marx y el socialismo real», «Reexamen de la idea de socialismo», «Marxismo y socialismo, hoy» y, más recientemente, en el titulado «Después del derrumbe».

No volveré ahora sobre mi respuesta a la cuestión planteada en esos textos, aunque sí deseo subrayar la importancia no sólo teórica, sino vital, que para mí tenía —y tiene— abordar esa cuestión. Se trataba —y se trata— nada menos que de rescatar la necesidad y deseabilidad de una aternativa social al sistema de dominación y explotación en que vivimos, aunque los tiempos que corren son bastante sombríos para ella. Después del derrumbe del «socialismo real», y a la vista de los viejos y nuevos horrores del racismo, la xenofobia, el integrismo religioso, el nacionalismo exacerbado y el neocolonialismo, un mundo más libre, más justo, más bueno, sigue siendo más necesario y deseable que nunca. No ha perdido, pues, vigencia, la famosa tesis de Marx: «... de lo que se trata es de transformar el mundo». Vigencia, pues, de su necesidad y deseabilidad, sin que nada garantice que esa transformación radical se cumpla inevitablemente. Por ello, ante las recientes lecciones de la historia y las inciertas perspectivas que alimentan, cabe preguntar también: ¿por qué empeñarse en esa transformación y no dejar las cosas como están? La pregunta provoca una respuesta que rebasa la dimensión política, a saber: porque este mundo es injusto, y la injusticia no debe aceptarse. Se trata de transformar lo que es, no sólo porque todavía no es, sino porque debe ser. La política tiene que impregnarse de un contenido moral que impida reducirla a una acción instrumental. Aquí, como en otros campos, cuenta la eficiencia, pero no por sí misma, sino por los valores y fines que la inspiran. Y cuenta para que éstos no sean sólo el reino de lo imposible o lo irrealizable. De ahí la necesidad de recurrir a todo lo que —sin contradecir esos fines y valores— pueda contribuir a su realización.

Con la cuestión, tienen que ver los intentos actuales de deducir el fin del marxismo de una práctica histórica: la que se ha derrumbado. Para ello, no se duda en recurrir a la tesis marxista de la unidad de la teoría y la práctica. Pero, al hacerlo, se pasa por alto: 1) que no se puede deducir la realidad de la idea sin caer en el más craso idealismo; 2) que el fracaso histórico en la realización del proyecto socialista no lo anula como tal, aunque sí descalifica el empeño en realizarlo, contra la historia misma, cuando por faltar las condiciones necesarias para ello se recurre a medios

no sólo inadecuados sino opuestos a los fines y valores socialistas. El reconocimiento de que la experiencia histórica del «socialismo real» arruina la ideología «marxista-leninista», que la inspiró y justificó, no echa por tierra el marxismo vivo, crítico, que sigue respondiendo a la necesidad de realizar un proyecto de emancipación social, humana, sobre la base del conocimiento y crítica de lo existente, de la atención vigilante a las condiciones históricas necesarias, y de la utilización de los medios adecuados a sus fines y valores.

Volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿qué significa filosofar?, respondamos que, en nuestro caso, significa cierta relación con un mundo que no nos satisface y, con ella, la aspiración, el ideal o la utopía de su transformación. Por su naturaleza teórica, esa relación no cambia efectivamente nada, aunque cumple la función práctica de contribuir a elevar la conciencia de la necesidad de esa transformación. Y éste, y no otro, es el sentido de la *Tesis XI* (de Marx) *sobre Feuerbach*, en la que su aforismo —«de lo que se trata es de transformar el mundo»— adquiere una dimensión moral. Por otro lado, no hay que entender esa *Tesis* como si la teoría y la práctica pudieran separarse, atribuyendo a Marx la peregrina idea de que, ante la impotencia de la teoría, habría que darlo todo a la acción. Por supuesto, no se trata de decir adiós a la teoría, ni tampoco de negar a las filosofías no marxistas su intervención en la transformación del mundo, en una dirección u otra. En verdad, toda filosofía tiene efectos prácticos, aunque su finalidad —al producirla— haya sido puramente teórica. Pero, lo distintivo en Marx es poner en primer plano esa finalidad práctica, vital, que, como hemos subrayado, conlleva el imperativo moral de transformar el mundo que, para el filósofo, se convierte en el propio de poner su filosofar en concordancia con esa finalidad.

Y éste es el imperativo que he asumido con mi filosofar. El alto y honroso grado de Doctor «Honoris Causa» que me otorga la Universidad Nacional de Educación a Distancia no sólo significa para mí el reconocimiento generoso de una obra, sino un vigoroso estímulo para seguir ateniéndome, al filosofar, a ese imperativo.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Javier Muguerza, A MODO DE INTRODUCCIÓN. ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ: FILÓSOFO ESPAÑOL EN MÉXICO, FILÓSOFO MEXICANO EN ESPAÑA, *Laudatio* en el acto académico celebrado en Madrid el 28 de enero de 1993, en el que el profesor Adolfo Sánchez Vázquez fue investido Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIAS, discurso pronunciado el 15 de mayo de 1987 al recibir el grado de Doctor *Honoris Causa*, otorgado por la Universidad de Cádiz.

¿POR QUÉ Y PARA QUÉ ENSEÑAR FILOSOFÍA?, conferencia inaugural del Primer Encuentro de Profesores de Filosofía, Ética y Estética del Colegio de Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (Plantel Sur), en abril de 1979.

MODOS DE HACER Y USAR LA FILOSOFÍA, conferencia dictada en la Escuela Nacional Preparatoria N.º 2 de la UNAM el 31 de mayo de 1988 dentro del ciclo: *Grandes temas, grandes maestros*.

FILOSOFÍA, IDEOLOGÍA Y SOCIEDAD, contribución en inglés al volumen: *Transparences, Philosophical in honor of J. Ferrater Mora*, Humanistis Press, Atlantic Highlands, NJ, 1981.

¿QUÉ HACER CON LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA?, conferencia pronunciada en el II Coloquio de Profesores de Filosofía

de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 15 de febrero de 1983.

LA FILOSOFÍA SIN MÁS NI MENOS, conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de le UNAM, el 21 de enero da 1992.

EL PUNTO DE VISTA DE LA PRÁCTICA EN LA FILOSOFÍA, conferencia pronunciada en un ciclo de la Asociación Filosófica de México (Librería «El Ágora», México D.F., noviembre de 1974.

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS COMO NUEVA PRÁCTICA DE LA FILOSOFÍA, ponencia presentada al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, Venezuela, junio de 1977.

LAS REVOLUCIONES FILOSÓFICAS: DE KANT A MARX, ponencia presentada al Segundo Coloquio Nacional de Filosofía (Monterrey, Nuevo León, 3-7 octubre, 1977).

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS (BALANCE PERSONAL Y GENERAL), ponencia presentada en el Ciclo «Karl Marx: A los 150 años de los *Manuscritos de París*, Facultad de Filosofía de la UNAM, México D.F., 7 de junio de 1994.

CONTRIBUCIÓN A LA DIALÉCTICA DE LA FINALIDAD Y LA CAUSALIDAD, en *Anuario de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Año I, México, 1961.

ESTRUCTURALISMO E HISTORIA, en el volumen colectivo: *Conciencia y autenticidad históricas (Escritos en homenaje a O'Gorman)*, UNAM, México, 1968.

LAS EXPLICACIONES TELEOLÓGICAS EN LA HISTORIA, ponencia presentada en el Coloquio de los Profesores del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en Oaxtepec, Morelos, agosto de 1980; réplica de Luis Villoro. Contrarréplica de A. Sánchez Vázquez.

SOBRE EL SUJETO DE LA HISTORIA, palabras pronunciadas en la presentación del libro de Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia* (Alianza Editorial, Madrid, 1984) el 17 de julio de 1985 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

MITOS Y REALIDADES DE LA IDENTIDAD, conferencia inaugural pronunciada con el título de «Identidad e historia» en el Primer Encuentro Hispano-Mexicano de Ensayo y Literatura, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Instituto de Cooperación Iberoamericana (Madrid), México D.F., febrero de 1991.

VICISITUDES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA EN MÉXICO, conferencia pronunciada durante el XI Congreso Interamericano de Filosofía (Guadalajara, Jalisco, noviembre de 1985).

EXILIO Y FILOSOFÍA, conferencia pronunciada en la VI Semana Galega de Filosofía (Pontevedra, España, abril de 1991).

EL ANTIHUMANISMO DE HEIDEGGER ENTRE DOS OLVIDOS, escrito en julio de 1992. Texto inédito.

LA RAZÓN AMENAZADA, discurso pronunciado al recibir el grador de Doctor *Honoris Causa*, otorgado por la Universidad Autónoma de Puebla el 22 de junio de 1984.

RADIOGRAFÍA DEL POSMODERNISMO, conferencia en las Jornadas de Otoño sobre «Posmodernidad y posmodernismo», Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México D.F., noviembre de 1988.

LA FILOSOFÍA AL FINAL DEL MILENIO, conferencia inaugural en el IV Congreso Nacional de Filosofía (Chihuahua, 7-11 de octubre de 1991).

JOAQUÍN XIRAU, texto leído en el Homenaje a Joaquín Xirau, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 29 de noviembre de 1995.

MANUEL SACRISTÁN, ponencia presentada con el título de «Semblanza de un marxista: Manuel Sacristán» en el Simposio «Marxismo y filosofía» (Homenaje a Manuel Sacristán), organizada por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en 1985.

LEOPOLDO ZEA, I: intervención en el acto de homenaje a Leopoldo Zea, celebrado el 30 de junio de 1987 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. II: texto leído en el VII Congreso Nacional de Filosofía (Cuernavaca, Morelos, 27 sept. - 1 oct. de 1993).

ELI DE GORTARI, texto leído el 31 de agosto de 1990 en la sesión de homenaje a Eli de Gortari en el Congreso de Historia de la Ciencia y la Tecnología. Publicado en el periódico *La Jornada*, n.° 2.476, México D.F., el 3 de agosto de 1991.

EDUARDO NICOL, texto leído en el Homenaje a Eduardo Nicol que le rindió el Ateneo Español de México, el 11 de enero de 1989.

JULIANA GONZÁLEZ, palabras en la presentación del libro de J. González, *Ética y libertad*, en la Librería «El sótano» (México D.F., 18 de enero de 1989).

ALEJANDRO ROSSI, texto leído en el Coloquio «Lenguaje literatura y filosofía. Aproximaciones a Alejandro Rossi», organizado por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y celebrado en México D.F., los días 25 y 26 de febrero de 1993.

A MODO DE EPÍLOGO. ¿QUÉ SIGNIFICA FILOSOFAR?, discurso pronunciado al ser investido el Profesor Adolfo Sánchez Vázquez como Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en el acto académico celebrado en Madrid, el 28 de enero de 1993.

ÍNDICE

III. ALGUNOS TEMAS: FINALIDAD, CAUSALIDAD, HISTORIA E IDENTIDAD

IV. DE LA FILOSOFÍA DE NUESTRO TIEMPO

V. DE FILÓSOFOS CERCANOS

FILOSOFÍA Y CIRCUNSTANCIAS trata de textos filosóficos y de circunstancias ya sea porque apuntan a ellas, ya sea porque éstas han motivado, hasta cierto punto, su elaboración. A partir de la introducción, los trabajos incluidos se agrupan en cuatro secciones. La primera sección comprende varios textos que tienen que ver con la naturaleza de la filosofía, sus modos de hacerla y usarla, las relaciones entre filosofía, ideología y sociedad, y con su historia propia. La segunda, incluye dos textos en los que se pretende precisar, desde la posición filosófica asumida por el autor –la filosofía de la praxis–, la peculiaridad de la práctica filosófica y desde esta óptica, el concepto de revolución filosófica en la filosofía de Kant a Marx. La tercera sección se ocupa de algunos temas relacionados con la finalidad y la causalidad, la estructura y el conocimiento históricos, la identidad como mito y realidad, y, por último, el poder y la obediencia. La cuarta sección, trata algunos temas y problemas del quehacer filosófico de nuestro tiempo: la filosofía contemporánea en México y, de modo especial, la aportación de los filósofos españoles exiliados en ella. El quinto y último capítulo se ocupa de siete filósofos de lengua española: J. Xirau, Sacristán, Pereyra, Zea, De Gortari, Nicol, J. González y A. Rossi. En todos ellos se da, de un modo u otro, expresa o implícitamente, una preocupación por hacer de la filosofía no tanto un saber riguroso como un saber vital.
Por último, se incluye –a modo de epílogo– un texto destinado justamente a poner de manifiesto como el filosofar se entreteje con la vida misma, al ponerlo al servicio de un proyecto de transformación de un mundo que, por injusto, no podemos ni debemos aceptar.

Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, Cádiz,1915). Estudió filosofía y letras en la Universidad Central de Madrid. Al terminar la guerra civil en 1939, se exilió a México, donde prosiguió sus estudios y se doctoró en Filosofía en 1966. Es catedrático de Estética y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, y Profesor Emérito de la misma. Es también Investigador Emérito Nacional del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido investido Doctor *Honoris Causa* por las universidades mexicanas de Puebla y Nuevo León, y las españolas de Cádiz y UNED. Ha publicado entre otras obras: *Las ideas estéticas de Marx* (1965), *Filosofía de la praxis* (1967 y 1989), *Ética* (1969), *Rousseau en México* (1970), *Estética y marxismo* (1970), *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)* (1978), *Filosofía y economía en el joven Marx* (1982), *Ensayos marxistas sobre historia y política* (1985), *Escritos de política y filosofía* (1987) e *Invitación a la Estética* (1992).



